



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Teoria idei : ewolucja myśli Platońskiej

**Author:** Bogdan Dembiński

**Citation style:** Dembiński Bogdan. (1997). Teoria idei : ewolucja myśli Platońskiej. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

BOGDAN DEMBIŃSKI

# TEORIA IDEI

## EWOLUCJA MYŚLI PLATOŃSKIEJ



WYDAWNICTWO  
UNIwersYTEtu  
ŚLĄSKIEGO  
KATOWICE 1997





# TEORIA IDEI

## Ewolucja myśli Platońskiej



**Prace Naukowe  
Uniwersytetu Śląskiego  
w Katowicach  
nr 1663**

**BOGDAN DEMBIŃSKI**

# **TEORIA IDEI**

**EWOLUCJA MYŚLI PLATOŃSKIEJ**



**WYDAWNICTWO UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO**  
**KATOWICE 1997**



**Redaktor serii: Filozofia**  
**JÓZEF BAŃKA**

**Recenzent**  
**JANINA GAJDA-KRYNICKA**



N 286/1663

# SPIS TREŚCI

## WSTĘP

7

### ROZDZIAŁ I

## SOKRATEJSKIE ŹRÓDŁA PLATOŃSKIEJ TEORII IDEI

12

### ROZDZIAŁ II

## *KRATYLOS* — GENEZA TEORII IDEI

25

### ROZDZIAŁ III

## TEORIA IDEI W *FEDONIE*, *UCZCIE* I *FAJDROSIE*

35

### ROZDZIAŁ IV

## *PAŃSTWO* — W STRONĘ WIELKICH METAFOR

49

### ROZDZIAŁ V

## DIALEKTYKA PLATOŃSKA

65

### ROZDZIAŁ VI

## PROCEDURA ANAMNETYCZNA

80

### ROZDZIAŁ VII

## JEDNO — WIELE. PROBLEM *PARMENIDESA*

91



ROZDZIAŁ VIII

***SOFISTA* — STATUS BYTU I NIEBYTU**

109

ROZDZIAŁ IX

***FILEB* — PLATOŃSKA TEORIA IDEI-MIARY**

123

ROZDZIAŁ X

***TIMAJOS* — MIARA MATEMATYCZNIE OKREŚLONA**

146

ROZDZIAŁ XI

***ŹRÓDŁA MATEMATYCZNEGO OBRAZU ŚWIATA***

162

ROZDZIAŁ XII

**TEORIA LICZB IDEALNYCH I TEORIA PRYNCYPIÓW**

174

**ZAKOŃCZENIE**

193

**BIBLIOGRAFIA**

198

**SUMMARY**

206

**ZUSAMMENFASSUNG**

208

# WSTĘP

Nieważne, co pokazuje doświadczenie — oznajmiła — chodzi przecież o zasadę idealną, którą można sprawdzić tylko w warunkach idealnych, a więc nigdy. Nie zmienia to faktu, że jest prawdziwa.

U. Eco: *Wahadło Foucaulta*

*Amicus Plato magis amica veritas* — słowa tej formuły, które wypowiadali komentatorzy Platona z okresu późnego średniowiecza<sup>1</sup>, wydają się jeszcze dzisiaj zachowywać swoją aktualność, ujawniając fascynację filozofią Platónską — fascynację, jakiej uległo wielu współczesnych myślicieli. Jak bowiem inaczej pojąć fenomen odradzania się platonizmu wśród filozofujących fizyków, matematyków czy biologów, nie zakładając szczególnej relacji, jaka zachodzi między poszukiwaniem prawdy a intuicjami, których źródłem jest myśl Platónska? Czy ten współczesny renesans platonizmu to tylko przypadek, czy też coś znacznie głębszego?

Myślę, że odpowiedzi na tak sformułowane pytania będzie można udzielić dopiero po uprzedniej, pogłębionej analizie filozofii Platónskiej, szczególnie jej „rdzenia”, jakim jest ontologia. Problem odczytania istoty i treści Platónskiej ontologii wyznaczał od początku dzieje interpretacji myśli tego filozofa. Są to dzieje tak bogate, że same w sobie stanowią muszą przedmiot odrębnych badań. Również dzisiaj pojawia się sporo nowych koncepcji

---

<sup>1</sup> Słowa te wydają się nawiązaniem do wypowiedzi Arystotelesa: „Zdaje się chyba jednak, że może lepiej jest i że trzeba dla ocalenia prawdy poświęcić nawet to, co jest nam bardzo bliskie — zwłaszcza jeśli się jest filozofem; bo gdy jedno i drugie jest drogie, obowiązek nakazuje wyżej cenić prawdę [aniżeli przyjaciół].” Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1982, I 6. 1096a.

interpretacyjnych. Niewątpliwie najbardziej znaczącą jest interpretacja proponowana przez „szkołę” w Tybindzie<sup>2</sup>. Podjęto tam próbę odsłonięcia tych aspektów filozofii Platonskiej, które wiążą się z tzw. nauką niepiśaną (ἄγραφα δόγματα). Chodzi głównie o uwzględnienie w badaniach nad Platonem tradycji przekazów pośrednich, informujących o ustnym nauczaniu Platona w obrębie Akademii. Ujawniono w ten sposób problemy, które w dotychczasowych badaniach pomijano bądź jedynie sygnalizowano. Dotyczy to głównie ostatniej postaci nauki Platonskiej, która przybrała postać teorii liczb idealnych oraz teorii pryncypiów. Uwzględnienie tej problematyki stawia badania nad filozofią Platonską w nowym świetle, otwierając przed komentatorami liczne możliwości interpretacyjne.

Przyznać muszę, iż rezultaty badań prowadzonych w tym „paradygmacie” interpretacyjnym sprawiły, że zdecydowałem podjąć własny namysł nad rozwojem oraz treścią filozofii Platona. Zasadniczym celem analiz uczyniłem kwestię rozwoju Platonskiej teorii idei, poczynając od określenia możliwych warunków jej sformułowania, aż po ostatnią, dojrzałą jej postać, jaką przyjmuje w tzw. teorii liczb idealnych i teorii pryncypiów. Jest to próba całościowej rekonstrukcji teorii idei tak, jak jest ona prezentowana w Platonskiej nauce egzoterycznej (dialogi pisane) i nauce ezoterycznej (nauce niepisanej). W zamierzeniu ma ona stanowić przede wszystkim uzasadnienie tezy, że teoria idei nie jest zespołem nie powiązanych twierdzeń i intuicji ontologicznych „porozrzucanych” wielowątkowo po różnych dialogach, lecz jej rozwój jest uporządkowanym procesem, w którym dostrzega się określone fazy. W tym też sensie należy pojmować ją w sposób ewolucyjny<sup>3</sup>. Wykluczone zostaje tym samym takie podejście, zgodnie z którym każdy dialog omawia się jako zamkniętą, izolowaną całość, a dopiero wtórnie poszukuje się możliwych powiązań między dialogami, co skutkować ma rekonstrukcją Platonskiej ontologii. Podejście takie sugeruje, że teoria idei i właściwa jej ontologia

<sup>2</sup> Należy wymienić niektóre prace, najistotniejsze dla tego nurtu interpretacyjnego: K. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963; H. J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959; Idem: *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Trans. J. Catan. New York 1990; *Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schädewaldt. Heidelberg 1968; *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie. Wege und Forschung*. Bd. 186. Hrsg. J. Wipperfurth. Darmstadt 1972; J. N. Findlay: *Plato; The Written and Unwritten Doctrines*. New York 1974; G. Watson: *Plato's Unwritten Teaching*. Dublin 1973; G. Reale: *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*. Milano 1986. Zob. *Platon, nowa interpretacja*. Red. A. Kijewska, E. I. Zieliński. Lublin 1993.

<sup>3</sup> Podobną tezę zaproponował w swojej rozprawie habilitacyjnej W. Jaeger. Zob. W. Jaeger: *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1923. Ewolucję poglądów Platona postulował również L. Robin: *Platon*. Paris 1935. Nie odwoływał się jednak w ogóle do dialogów, koncentrując się całkowicie na analizach tradycji pośredniej.

stanowią jedynie uzasadniające „dopełnienie” rozważania „konkretnych” kwestii, właściwych każdemu dialogowi. Zniesione zostaje w ten sposób uznanie autonomiczności badań ontologicznych. Tymczasem sądzę, że rozważanie „konkretnych” kwestii zawartych w dialogach jest w pełni uwarunkowane przyjętą i — co ważne — ściśle określoną perspektywą ontologiczną, którą uznać należy zarówno za punkt wyjścia, jak i za ostateczną podstawę. W tej sytuacji oczywiste jest, że tematyka dialogów nie może stanowić „nici przewodniej” prowadzonych analiz. Zamiast tego należy się raczej zwrócić w stronę problematyki ontologicznej, jaka każdorazowo tkwi u ich podstaw. Ponieważ jednak nie we wszystkich dialogach w równym stopniu podejmowane są problemy ontologiczne, w pracy uwzględniono jedynie te dialogi, w których obecność tej problematyki ujawnia się najwyraźniej.

Ze względu na zakres pracy i proponowany sposób podejścia do Platonskiej ontologii za najodpowiedniejszą formę rozważań uznałem rekonstrukcję filozofii Platonskiej opartą zarówno na analizie jego pism egzoterycznych (dialogi), jak i świadectw pism ezoterycznych (nauka niepisana). Zasadniczy przedmiot zainteresowania będzie stanowić ewolucja teorii idei. Ukazana zostanie geneza Platonskiej koncepcji idei, ujawnione kolejne zmiany jej ontycznego statusu, ukazana ostatnia postać, w jakiej teoria idei pojawia się w nauce niepisanej. Podejmuję również analizę trudności (aporii), z jakimi zmagają się Platon w trakcie tworzenia teorii idei. Postuluję przy tym istotną dla prowadzonych analiz tezę, wedle której ostatnia postać, jaką prezentuje teoria idei (teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów), stanowi rezultat zmagania Platona z trudnościami, jakie pojawiły się w egzoterycznej fazie jej formułowania. W ten sposób ustalone zostaje stanowisko interpretacyjne, sytuujące rozważania proponowane w prezentowanej pracy w innym horyzoncie, niż ma to miejsce w przypadku „szkoły” w Tybindze czy też ustaleń dokonanych przez G. Realego. Przedstawiciele „szkoły” w Tybindze (głównie Gaiser i Krämer) uważają, że Platonska teoria pryncypiów (ostatnia postać, jaką przybrała teoria idei) wyprzedza koncepcję idei, jaka pojawiła się w pismach egzoterycznych, dlatego też interpretacji dialogów decydują się oni dokonać z pozycji nauki niepisanej. Z kolei G. Reale postuluje odrzucenie dialogów jako źródła rekonstrukcji myśli Platona. W prezentowanej pracy proponuję inne stanowisko: nie znosząc dokonań wymienionych badaczy, umieszczam ich dokonania w innej (wspomnianej już) perspektywie interpretacyjnej.

Jedno z ważniejszych zadań, jakie podejmuję w pracy, sprowadza się do poszukiwania wewnętrznej logiki tekstów Platona pozwalającej na rekonstrukcję teorii idei, tak by mogła ona stanowić uzasadnienie tezy o spójności i ciągłości jego myśli. Chodzi mi również o to, aby dotrzeć do sensu znaczeń podstawowych terminów Platonskich, jak też do odkrywania zmian tych sensów w rozwijającej się myśli.

Zagadnieniem szczególnie istotnym, na którym skupiłem się w trakcie prowadzonych w pracy badań, jest określenie statusu Platońskiej idei. Uważam, że problem ten stanowi właściwe centrum Platońskiej ontologii. Ktokolwiek bowiem podejmuje się trudu przemyślenia jej podstaw, zmuszony jest poszukiwać odpowiedzi na pytanie: Czym jest idea? Co prawda, w literaturze przedmiotu dostrzegamy coraz częściej stosowanie wyrafinowanych technik omijania tej kwestii. Nie znaczy to jednak, aby postawę tę uznać za godną akceptacji. Rzecz jasna, każdy współczesny komentator świadomy jest ostatecznej nierozstrzygalności tego problemu, ale fakt ten nie zwalnia go z konieczności udzielenia własnej odpowiedzi. Rezygnacja z niej jest właściwie równoznaczna z rezygnacją z samej filozofii. Oczywiście, każda propozycja rozwiązania wiąże się z ogromnym ryzykiem. Może ona jednak zostać zaakceptowana pod warunkiem, że jej przyjęcie pozwala nam dowiedzieć się więcej bądź dostrzec to, czego za pomocą dotychczasowych metod badawczych zobaczyć nie było można. W pracy proponuję nową koncepcję pojmowania statusu idei, określoną mianem teorii idei-miary. Stanowi ona zasadnicze ogniwo prezentowanej interpretacji. Umieszczona w kontekście analiz ewolucji myśli Platońskiej winna stać się jednym z elementów jej uzasadnienia.

Ważnym zagadnieniem jest również wpływ, jaki na Platońską ontologię wywarł rozwój matematyki. Problem ten wydaje się mieć decydujące znaczenie dla interpretacji późnej postaci nauki Platona. W matematyce bowiem upatruję zasadniczej przyczyny, która zdecydowała, że ostatnia postać Platońskiej teorii idei pojawiła się jako teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów. Fakt ten pozwala na sformułowanie tezy, że matematyka staje się dla późnego Platona egemplifikacją jego ontologii.

Badania nad rozwojem ontologicznych poglądów Platona byłyby niepełne, gdyby nie uwzględnić problematyki teoriopoznawczej. Rozważyłem więc jego metodę aksjomatyczną, metodę dialektyczną oraz koncepcję wglądu noetycznego. Zwróciłem przy tym szczególną uwagę na wyjaśnienie możliwości poznawczego dostępu do idei za pomocą „procedury anamnetycznej”, co oprócz problemu określenia statusu idei stało się również jednym z zasadniczych celów analizy. Wiele miejsca poświęciłem omówieniu teorii liczb idealnych oraz teorii pryncypiów, próbując na podstawie analizy takich dialogów, jak *Parmenides*, *Fileb* czy *Timajos*, tradycji „pośredniej” oraz rezultatów badań komentatorów zrekonstruować jej zasadnicze wątki. Kwestię tę zawarłem w ostatnich rozdziałach pracy. W zakończeniu proponuję ukazanie przyczyn „atrakcyjności”, jaką zdaje się cieszyć filozofia Platońska wśród współczesnych myślicieli. Jest to wszakże zagadnienie, które może być przedmiotem oddzielnych badań, dlatego jedynie je zasygnalizowałem.

Całość proponowanych rozważań oparłem na założeniu wykluczenia takich sposobów interpretacji, których punktem wyjścia byłyby późniejsze czy też współczesne kierunki filozoficzne. Niemożliwe jest oczywiście całkowite

uwolnienie się od wpływu uwarunkowań związanych z czasem, w jakim tekst jest komentowany. Należy jednak dążyć do maksymalnego ograniczenia tych uwarunkowań, tak aby propozycja odczytania stanowiła w większym stopniu wynik wewnętrznej logiki tekstu oryginału niż tylko filozoficznych (choć nieusuwalnych) założeń komentatora.

Kilka słów poświęcić należy jeszcze sprawie korzystania z tekstów oryginalnych i ich tłumaczeń. Zdecydowałem, że niektóre fragmenty, mające szczególne znaczenie dla prezentowanej w pracy interpretacji, winny być tłumaczone na nowo. Wynika to jednakże nie tyle z braku zaufania do tłumaczeń dotychczasowych, ile raczej z faktu, że dokonano ich z pozycji określonych sposobów rozumienia filozofii Platona, co zawsze skutkuje innym rozłożeniem akcentów. W pozostałych tekstach zachowałem tłumaczenia dotychczasowe.

Punktem wyjścia rozważań proponuję uczynić problem relacji zachodzącej między filozofią Sokratesa i filozofią Platona.

Pragnę wyrazić słowa szczególnego podziękowania Pani Profesor Janinie Gajdzie-Krynickiej za trud niezwykle dogłębnej analizy tekstu oraz liczne propozycje poprawek i uzupełnień, dzięki którym praca mogła uzyskać pożądaną postać. Dziękuję również serdecznie Panu Profesorowi Mieczysławowi A. Krąpcowi za wnikliwą lekturę pracy oraz możliwość dyskusji nad Platońską koncepcją filozofii (szczególnie w jej relacji do stanowiska Arystotelesa). Za wiele wcześniejszych uwag krytycznych wdzięczny jestem Pani Profesor Dobrochnie Dembińskiej-Siury. Podziękowanie wyrażam również Panu Doktorowi Sewerynowi Blandziemmu za przyjaźń, filozoficzne inspiracje, a także przyjemność dyskusowania o filozofii Platońskiej.



## ROZDZIAŁ I

# SOKRATEJSKIE ŹRÓDŁA PLATOŃSKIEJ TEORII IDEI

Rozważenie zagadnienia wpływu filozofii Sokratejskiej na myśl Platona należy rozpocząć od sformułowania zasadniczego pytania, które warunkowałoby możliwość wyznaczenia perspektywy interpretacyjnej, jaką przyjąć trzeba w odniesieniu do tych dwu koncepcji. Pytanie to brzmi: Czy wszystko, o czym mówi Sokrates w dialogach Platońskich, jest istotnie tym, co rzeczywiście mówił i czynił historyczny Sokrates, czy też wypowiedzi Sokratesa są jedynie prezentacją myśli samego Platona?

Stanowiska wybitnych komentatorów filozofii Platońskiej są tu podzielone. Chcąc sprecyzować własne stanowisko, proponuję prezentację jedynie przykładowych rozstrzygnięć, ograniczoną do propozycji najbardziej rozbieżnych. J. Burnet i A. E. Taylor opowiadają się za pierwszą możliwością, drugą reprezentuje O. Gigon<sup>1</sup>. Zwolennicy tezy głoszącej autentyczność Platońskiego przekazu o Sokratesie twierdzą, że dialogi takie, jak *Fedon*, *Eutyfron*, *Kritias* czy *Apologia*, stanowią tak zwarte i jednorodne ujęcie myśli Sokratesa, że przekreśla to możliwość traktowania ich jako czystej konstrukcji literackiej. Powołują się oni również na świadectwa zachowane w przekazach Arystotelesa, Ksenofonta, Arystofanesa czy członków Akademii. Trudno bowiem — twierdzą — wyobrazić sobie, że Arystoteles, który przybywa do Aten

---

<sup>1</sup> J. Burnet: *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London 1960; A. E. Taylor: *Plato. The Man and His Work*. London 1969; O. von Gigon: *Socrates*. Bern 1947. Problem omawia również G. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin—New York 1973, s. 5—13. W literaturze polskiej zagadnienie to omawia szczegółowo J. Gajda: *Platońska droga do idei*. Wrocław 1993, s. 19—37.

w paręnaście lat po śmierci Sokratesa, nie mógł zweryfikować autentyczności jego osoby, skoro przecież musieli żyć jeszcze ludzie, którzy mieli z nim bezpośredni kontakt. Trudno też wyobrazić sobie wyrażoną w *Chmurach* ironię Arystofanesa, która odnosiłaby się do postaci wyimaginowanej<sup>2</sup>. Podobnie ma się rzecz w przypadku Ksenofonta, zdającego sprawę z poglądów i działań Sokratesa. Poza tym czas, w którym żyje Sokrates, nie jest okresem, w którym budowanie hipotetycznych postaci mogłoby pozostać nie zauważone. Sądzę, że co do tego nie można mieć już dzisiaj wątpliwości, chyba że poszukuje się sensacyjnych hipotez. Czy zatem należy uznać stanowiska Burneta i Taylora za jedynie słuszne? Czy można myśl Platona ograniczyć tylko do nauki niepisanej, tzw. teorii liczb idealnych, jak chce tego Burnet? Trudno zgodzić się z tym stanowiskiem. Można się odwołać do kilku przykładów, które kwestionują tak radykalne stanowisko.

W *Fedonie* przedstawia Sokrates naukę o ideach jako ogólnie znaną i przyswojoną filozofom (100a—e). Biorąc pod uwagę fakt, że dialog ten w tradycji komentatorskiej zgodnie sytuowany jest w średnim okresie twórczości Platona, trzeba postawić pytanie: Dlaczego we wczesnych dialogach (tzw. sokratejskich) nie mamy do czynienia z jakimiś śladami nauki o ideach?

Kiedy w dialogu *Państwo* Sokrates prezentuje swoją wizję wychowania filozofów, mówi on o konieczności dziesięcioletnich studiów matematycznych i przyrodniczych (537b) oraz pięcioletnich studiów filozoficznych. Wątpliwe, by był to program samego Sokratesa, który — jak informują niektóre źródła — wykazywał szczególny dystans w stosunku do nauk przyrodniczych<sup>3</sup>.

Inny zespół argumentów wywieść można z Platońskiego dialogu *Parmenides*. Poza faktem, iż trudno już wyobrazić sobie spotkanie Parmenidesa, Zenona i Sokratesa, należałoby jeszcze przyjąć, że dwudziestoletni Sokrates jest twórcą teorii idei, już od dawna znanej Parmenidesowi. Wedle analiz niektórych komentatorów dyskusja ta musiałaby odbyć się około 450 roku. Skądinąd żadne inne źródła nie informują nas o tym, że do tego czasu istniał gdzieś ślad nauki o ideach. Ponadto dialog ten traktuje o problemach i trudnościach nauki o ideach, prezentowanej we wcześniejszych dialogach, takich jak *Fedon*, *Fajdros*, *Uczta* czy *Państwo*. Trudno też uznać wszystkie kwestie matematyczne czy astronomiczne za źródłowo Sokratejskie. Co zaś uczynić ze świadectwami Arystotelesa, który naukę o ideach w sposób jednoznaczny przypisuje Platonowi?

Stanowiska interpretacyjne zarówno tych badaczy, wedle których dialogi Platońskie uznać należy za przekaz myśli i działań Sokratesa, jak i tych,

<sup>2</sup> Wskazuje na to Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski. Warszawa 1984, II 5, 18.

<sup>3</sup> Ksenofont: *Wspomnienia o Sokratesie*, IV, 7, 6; Platon: *Obrona Sokratesa*, 19c.



którzy przyjmują, że jego poglądy stanowią czystą konstrukcję Platona, wydają się nie do utrzymania. Czy istnieje jakiś sposób rozwiązania tego problemu? Otóż trzeba poszukiwać rozwiązania w miarę naturalnego, wolnego od odwołań do „akrobatycznych” hipotez. Sądzę, że można zgodzić się z tezą, wedle której dialogi Platońskie prezentują zarówno myśl Sokratejską, jak i oryginalną myśl Platońską<sup>4</sup>. Dlaczego jednak pierwszą postacią niemalże wszystkich dialogów Platona pozostaje Sokrates?

Można przyjąć, że początkowo (tzn. w pierwszych dialogach) zamierza Platon relacjonować jedynie autentyczne problemy i filozoficzną postawę samego Sokratesa. Ustalona zostaje w ten sposób szczególna forma literacka dialogu. Później jednak, w miarę własnego rozwoju filozoficznego, Platon wprowadzać zaczyna własne pomysły i intuicje. Być może świadom autorytetu Sokratesa, przywykły do formy dialogu, coraz częściej ustami mistrza wypowiada własne poglądy. Powoływanie się na autorytet przez przypisywanie mu nie jego myśli nie jest czymś odosobnionym w tradycji greckiej. Świadczą o tym dzieje filozofii presokratejskiej, kiedy to wielokrotnie przypisywano jakiemuś autorytetowi myśli, których nie mógł sam wypowiedzieć (przykładem — postać Pitagorasa). Tak więc forma dialogu i stała w nim obecność osoby Sokratesa wydają się możliwe do przyjęcia i zrozumienia. Oczywiście powstaje tu problem oddzielenia tego, co Sokratejskie, od tego, co Platońskie.

Pewnej możliwości rozwiązania tego problemu upatruję w przyjęciu takiej perspektywy interpretacyjnej, w której analizowane problemy odniesione zostaną do całej twórczości Platona i dopiero z pozycji owej całości będą analizowane. Mielibyśmy tu zatem do czynienia z podejściem holistycznym, w którym to sens fragmentu uchwytywany jest z pozycji sensu całości, z zastrzeżeniem że sensu całości nie można traktować jako prostej sumy części składowych. Jeżeli uznać, że istota nauki Platona zawiera się przede wszystkim w nauce o ideach, to oddzielenie tego, co Sokratejskie, od tego, co Platońskie, może się dokonać jedynie z perspektywy Platońskiej teorii idei. Dochodzimy w ten sposób do metodologicznej zasady, wedle której prowadzone mogą być dalsze analizy. Przyjmując za całą tradycją grecką, że twórcą nauki o ideach jest Platon, musimy postawić pytanie: Jakie elementy myśli Sokratejskiej mogły stanowić warunek możliwości zbudowania teorii idei?

Jeżeli przyjąć, że początkowe dialogi są rodzajem sprawozdania z myśli i działań Sokratesa (dialogi sokratejskie), to należy im się przyjrzeć, wydobywając ich problematykę, aby tą drogą dojść do podstaw filozoficznego stanowiska Sokratesa. Dialogi zaś, w których zaznaczają się wyraźne ślady

<sup>4</sup> Postępuję tu za intuicjami, które wyraził W. Jaeger: *Paideia*. T. 2. Tłum. M. Plezia. Warszawa 1964, s. 66 i nast.

nauki o ideach, można by uznać za dialogi graniczne, tj. reprezentujące już stanowisko Platońskie. Odwołajmy się zatem do niektórych wczesnych dialogów (tzw. sokratejskich) i spróbujmy uchwycić ich filozoficzny sens.

Komentatorzy myśli Platońskiej są zgodni, że takie dialogi, jak *Laches*, *Hippiasz Większy*, *Eutyfron*, *Charmides* czy *Protagoras*, zaliczyć można do wczesnych tzw. sokratejskich dialogów<sup>5</sup>, w których prezentowana jest w sposób możliwie wierny oryginalna myśl Sokratesa. Chcąc uchwycić istotę stanowiska Sokratejskiego, musimy wprawdzie odsłonić treść i sens podstawowych pytań, które organizują jego myślenie. Pytanie bowiem każdorazowo wyznacza horyzont możliwych odpowiedzi. Wskazuje na zasadniczy kierunek poszukiwań, informując o intencjach filozofa. Jakie podstawowe pytanie trzeba postawić w odniesieniu do tzw. dialogów sokratejskich? Wybierzmy kilka przykładów. W dialogu *Laches* pada pytanie: Czym jest męstwo? Pytanie to ma stanowić warunek możliwości rozważenia pytania szerszego: Czym jest cnota? Dialog *Eutyfron* organizuje się wokół podstawowego pytania: Czym jest pobożność? W dialogu *Charmides* mamy do czynienia z pytaniem: Czym jest roztropność? W *Hippiasz*u: Czym jest piękno? Możemy zauważyć, że wspólną podstawę wszystkich pytań stanowi tu zasadniczo pytanie: Czym „coś” jest?

Kiedy padają pytania, czym jest pobożność, roztropność, męstwo, dyskutanci Sokratesa podejmują próbę sformułowania możliwych odpowiedzi. Zauważmy, co je charakteryzuje. Otóż przede wszystkim są one prezentacją jednostkowych sytuacji czy stanów, którym przypisuje się odpowiednie pojęcia. Przykładowo, w dialogu *Laches*, kiedy pada podstawowe pytanie: Czym jest męstwo? — Laches odwołuje się do licznych przykładów z dziedziny wojskowości, mających obrazować rozumienie tego, czym męstwo jest. Sokrates staje w obliczu trudności wyjaśnienia dyskutantom, że nie chodzi tu o wyliczanie jednostkowych sytuacji i stanów rzeczy, którym przypisuje się pojęcie męstwa, lecz że pytanie dotyczy istoty i sensu męstwa „samego w sobie” (καθ' αὐτό), próby zdefiniowania męstwa jako takiego. Sokrates nie zamierza pytać o męstwo hoplity, obywatela, polityka czy chorego. Pyta o męstwo jako takie. Ma on pełną świadomość faktu, że różne są postacie męstwa; pyta natomiast o to, co stanowi warunek możliwości mówienia o różnych sposobach przejawiania się męstwa. Trudność, jaką ma Laches ze zrozumieniem intencji Sokratesa, świadczy o szczególnej postawie myślowej, która jest udziałem

<sup>5</sup> Zob. F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Erster Teil*: K. Prachter: *Die Philosophie des Altertums*. Berlin 1926, s. 187—222. Chronologię nowszych komentatorów podaje K. Borman: *Platon*. Freiburg—München 1987, s. 12—17, oraz D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951, s. 1—11.

Lachesa<sup>6</sup>. Problem bowiem wynika z istoty pytania, które można by sformułować następująco: Czy męstwo (sprawiedliwość, pobożność) jest męstwem dzięki temu, że wydarza się w indywidualnym przypadku (i dlatego możemy mówić o męstwie jako takim), czy też indywidualny przypadek określać możemy mianem męstwa dlatego, że pojmujemy wpierw, czym jest męstwo samo?

Podobną sytuację obserwować możemy w dialogu *Eutyfron*, gdzie pada pytanie o pobożność. Powiada Sokrates:

Otóż przypominasz sobie, że nie o to cię prosiłem, abyś mnie pouczył o jednym czy dwóch spośród wielu przypadków zbożności, ale o jej formie samej, przez którą wszystko, co zbożne, jest zbożne; mówiłeś przecież, że to dzięki jednej istocie rzeczy to, co bezbożne, jest bezbożne, a zbożne zostaje zbożnym; nie przypominasz sobie?

*Eutyfron*, 7d

O co właściwie pyta Sokrates? Jaka jest intencja pytającego? Widać tu wyraźnie, że nie chodzi o wymienianie poszczególnych przypadków męstwa czy zbożności. To wydaje się proste. Wyłania się natomiast problem o wiele istotniejszy. Ma on związek z pytaniem o warunki możliwości dyskusowania przypadków indywidualnych, z pytaniem, które brzmi: Co jest zasadniczym źródłem określoności jednostkowych przypadków i stanów rzeczy? Dzięki czemu zbożność jest zbożnością, a męstwo męstwem? Należy domniemywać, że Sokrates, stawiając sprawę w ten sposób, próbuje zwrócić uwagę na pewien umykający dyskutantom problem. Zazwyczaj bowiem, kiedy się pyta o wartości takie, jak męstwo, zbożność czy piękno, rozważa się jedynie przypadki indywidualne, czy też analizuje jednostkowe stany rzeczy, upatrując w tym postępowaniu źródeł możliwej wiedzy o samych wartościach. Tymczasem analizę taką uznać należy — zdaniem Sokratesa — za niewystarczającą. Można bowiem zauważyć, że mówienie o przypadkach indywidualnych zakłada już uprzednią wiedzę o tym, czym są wartości same, tak że dopiero opierając się na tej wiedzy, możemy klasyfikować przypadki jednostkowe jako przynależne do jednej klasy czy też do jednego zbioru. Wartościami samymi nazywa on męstwo samo, zbożność samą, piękno samo. Jest to właśnie — jak powiada w *Eutyfronie* (7de) — owa jedna istota, dzięki której „wszystko, co zbożne, jest zbożne”. Pozwala ona kwalifikować określone czyny lub działania jako takie właśnie a nie inne, odróżniając od tych, które nimi nie są. Tak rozumiana, uznana musi być za warunek określoności i wiedzy o tym, co

---

<sup>6</sup> Źródle takiej postawy myślowej upatrywać można w relatywizmie sofistów. Ku takiemu stanowisku skłania również grecka tradycja, w której cechy męstwa, sprawiedliwości czy pobożności wiązano z określoną osobą albo też z określonym czynem. Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Tłum. I. Zieliński. Lublin 1993, s. 248—249.

jednostkowe. Sokrates zdaje się przy tym dostrzegać wyraźnie, że ujawniona istota tego, „co samo”, ma zdecydowanie inny status (bytowy) niż to, czego jest istotą. Cechuje ją bowiem szczególna jedność (istota obejmuje sobą wiele jednostkowych przypadków), jak również szczególna tożsamość (jest to zawsze jedna i ta sama istota). Jedność tę i tożsamość dobrze wyraża Sokratejskie określenie „samo”, „samo w sobie” (αὐτό τό, καθ' αὐτό). I tak, przykładowo piękno „samo” określa on mianem τὸ καλόν, przeciwstawiając je zarazem jednostkowym rzeczom pięknym — τὰ καλά. Podobnie ma się rzecz z pojęciem męstwa. Takiej właśnie istoty poszukiwać będzie Sokrates, mówiąc:

Otóż o tym mnie poucz, o samej istocie rzeczy, jaka też ona jest, abym spozierając na nią, a biorąc ją jako pierwowzór, cokolwiek by takiego było w twoim postępowaniu czy u kogoś innego, zaraz bym to nazywał zbożnym, a co by nie było takie, tego bym tak nie nazywał.

*Eutyfron, 7e*

Domniemywać również należy, że Sokrates ma przy tym świadomość odrębnego statusu rzeczowej istoty. Zjawiska wszakże zawsze cechuje związana z nimi wielość, tak że pojawiająca się w ich obrębie jedność jest każdorazowo jednością wielości. Podobnie ma się rzecz z tożsamością. W zjawiskach nie jest to nigdy „czysta” tożsamość, lecz zawsze tożsamość powiązana z nietożsamością. Męstwo jawi się tu zawsze jako męstwo hoplity, obywatela, chorego. Autonomia istoty wskazuje na autonomię obszaru, do którego może ona należeć. Sądzę, że dostrzeżenie tego wymiaru przypisać trzeba jednoznacznie Sokratesowi. Być może tutaj właśnie tkwią źródła koncepcji interpretacyjnych Burneta i Taylora, wedle których nauki o ideach poszukiwać należy w filozofii samego Sokratesa. Czyż jednak odsłonięcie pewnego obszaru jest równoznaczne z budowaniem jego teorii? Można mieć co do tego uzasadnione wątpliwości. Nasuwają się one szczególnie wtedy, kiedy śledzimy dalsze postępowanie badawcze Sokratesa.

Ujawniając obszar tego, co „samo w sobie”, zostaje on zobowiązany do udzielenia odpowiedzi na pytanie o jego poznawczą dostępność. Wysiłki Sokratesa zatem muszą być związane z poszukiwaniem sposobów, których mocą docierać można do tego, „co samo w sobie”. Kierunek badań Sokratesa widać wyraźnie w większości wczesnych dialogów Platońskich. Sokrates domaga się od swoich dyskutantów przede wszystkim chociażby wstępnego określenia tego, co rozumieją pod pojęciami męstwa, piękna, zbożności czy roztropności. Domaga się zatem jakiejś definicji, która mogłaby stać się podstawą rozważania omawianej kwestii. Zakłada się zarazem, że definicję taką rozmówcy potrafią sformułować. Kiedy już taką definicję któryś z dyskutantów proponuje, Sokrates poddaje ją krytycznej analizie. Zwraca przy tym szczególną uwagę na konsekwencje, do jakich wiedzie jej przyjęcie.

Zazwyczaj jednak okazuje się, że poddana badaniu, musi zostać odrzucona jako nietrafna bądź niepełna. Odkrywa on również główne przyczyny błędów. Z jednej strony, wynikają one z niewłaściwej perspektywy, przyjętej w ich budowaniu, kiedy to definiuje się przypadki indywidualne i jednostkowe stany rzeczy, miast odnieść się do tego, co je warunkuje (to, co „samo w sobie”). Z drugiej zaś strony, proponowane określenia zazwyczaj nie są wynikiem rzetelnej, pogłębionej analizy, lecz stanowią jedynie zbiór przekonań, przesądów i przejętych opinii. W pierwszym wypadku Sokrates zdaje się twierdzić, że właściwa definicja określająca przypadki indywidualne możliwa jest tylko wtedy, kiedy zdołaliśmy zrozumieć to, co przypadki te warunkuje. Nie można więc definiować rzeczy pięknych, jeśli uprzednio nie zdefiniowano tego, czym jest piękno samo. Podobnie jest w przypadku męstwa, zbożności czy roztropności. Problem staje się jeszcze istotniejszy, kiedy odnosi się do ludzkiego działania. Jakże można działać sprawiedliwie, nie wiedząc wpierw, czym jest sprawiedliwość sama? Sokrates — jak widać — nie zgadza się na taki kierunek analiz, w którym punktem wyjścia czyni się to, co winno być zasadniczo dopiero punktem dojścia. W drugim wypadku źródła błędów Sokrates upatruje w wiedzy pozornej. Niekrytyczne przekonania, opinie czy przesady nie mogą wszak stanowić właściwej podstawy dochodzenia do wiedzy prawdziwej. Utrwała się przy tym najczęściej przekonanie o posiadaniu wiedzy, która w istocie wiedzą nie jest. W rezultacie prowadzi to do rezygnacji z konieczności dalszych poszukiwań i pogłębionych analiz. Z tej perspektywy patrząc, zaczynamy rozumieć przekonanie Sokratesa, że świadomość niewiedzy musi stanowić konieczny warunek jej uzyskiwania. Być może to właśnie — jak głosi tradycja — stało się podstawą uznania Sokratesa najmądrzejszym z ludzi („wiem, że nic nie wiem”). Właściwe zatem postępowanie winno uwzględniać zarówno zmianę sposobu zdobywania wiedzy oraz kierunku analiz, jak i prawidłowe przygotowanie, a następnie określenie punktu wyjścia. Temu drugiemu zresztą przyznaje Sokrates pierwszeństwo, twierdząc, że poznająca dusza winna wpierw zostać „oczyszczona” z przesłaniających ją pozorów i mniemań. Jedynie bowiem będąc „czystą”, władna jest sięgać prawdy. W celu „przygotowania” duszy do kontaktu z prawdą proponuje wstępną metodę zbijania owej pozorności. Powiada Sokrates:

[...] musimy powiedzieć, że zbijanie w dyskusji to największe i najbardziej skuteczne ze wszystkich oczyszczeń, i musimy uważać, że kto nigdy nie padał w dyskusji, ten, choćby był samym królem perskim, zostanie w nim nieczystość największa, zabraknie mu kultury umysłowej. On będzie kaleką pod tym względem, pod którym najczystszy i najpiękniejszy powinien być ten, co ma być istotnie szczęśliwy [...].

G. Reale komentuje ten fragment następująco: „[...] jak długo w duszy są fałszywe mniemania i fałszywa pewność, niemożliwe jest dotarcie do prawdy; gdy natomiast zostaną one usunięte, dusza zostaje oczyszczona i gotowa do osiągnięcia prawdy, jeśli jest nią brzemienista”<sup>7</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewną istotną kwestię, która dotyczy statusu samej prawdy. Prawdę tę zdaje się Sokrates wiązać bezpośrednio z obszarem tego, co „samo w sobie”. Celem bowiem analiz jest nie tylko to, co ludzie rozumieją pod pojęciem męstwa, zbożności, piękna czy roztropności, ale przede wszystkim to, co „samo w sobie”. Dlatego też wszędzie pojawia się pytanie: Czym jest piękno, męstwo samo czy też zbożność i roztropność sama? Takie podejście wskazuje, że prawdzie tego, co „samo w sobie”, przyznaje się szczególną autonomię oraz niezależność od stanowienia podmiotowego. Upatrywać w tym można istoty sporu Sokratesa z przedstawicielami stanowiska relatywistycznego. Przeciwstawia się on bowiem w ten sposób tezie o nieistnieniu prawdy obiektywnej czy też zrelatywizowaniu jej do podmiotu<sup>8</sup>. Dostrzega, że zrelatywizowanie prawdy do stanowienia podmiotowego relatywizuje samą prawdę, grożąc w konsekwencji chaosem moralnym. Domniemywać należy ponadto, że zniesienie autonomiczności prawdy jest przyczyną faktu, iż autonomię zyskuje słowo. Z racji tego, że nie pełni już ono funkcji nośnika prawdy obiektywnej, jego działanie sprowadza się do perswazji, sugestii i przekonywania. Dlatego też naczelne miejsce przypisali sofisci retoryce, definiując ją jako sztukę przekonywania<sup>9</sup>. Sokrates, przeciwstawiając się takiemu stanowisku, podejmuje poszukiwanie możliwości dotarcia do prawdy, która nie będzie już zależna od podmiotu. W tym celu zaproponuje metodę, określaną mianem metody majeutycznej. Jej istota sprowadza się do tego, by oczyszczoną z pozorów i mniemań duszę „otworzyć” na ujawniającą się w niej prawdę. Sokrates nazywa siebie położnikiem, a więc nie tym, który prawdę tworzy (sofiści), lecz tym, który pomaga jej wyjść na jaw<sup>10</sup>. Przyjmując funkcję „akuszerza”, potwierdza ponownie autonomiczny status prawdy. Miejscem, w którym prawda może się ujawnić, jest dusza, będąca siedliskiem rozumu, aktywności myślenia i działania etycznego. Jej aktywność poznawcza sprowadza się do „odsłaniania” pojawiającej się w niej prawdy. Co znaczy tu jednak „odsłanianie” prawdy? Najogólniej mówiąc, w przypadku Sokratesa chodzić może jedynie o próbę „nałożenia” racjonalnej analizy na pewien rodzaj wglądu, uzyskanego w drodze intuicyjnej, w którym to ujawniony został obszar tego, co „samo w sobie”. W tym też

<sup>7</sup> G. Reale: *Historia...*, s. 378.

<sup>8</sup> G. Reale twierdzi, że odnosi się to przede wszystkim do relatywizmu Protagorasa i nihilizmu Gorgiasza. Zob. *ibidem*, s. 247–264. Problem wydaje się jednak bardziej skomplikowany. Zob. J. Gajda: *Sofiści*. Warszawa 1989.

<sup>9</sup> G. Reale: *Historia...*, s. 267.

<sup>10</sup> Platon: *Teajtet*, 148c–151d.

sensie „odślanianie” prawdy staje się funkcją myślenia. Jeżeli przyjąć — co zdaje się czynić Sokrates — że myślenie artykułuje się zawsze w jakimś języku, to poszukiwanie dostępu do prawdy uwzględniać musi przede wszystkim środki językowe. Pośród tych środków największe znaczenie przypisze Sokrates umiejętności definiowania. Analizując dokładnie przebieg rozmów w dialogach, zauważyć można, że ich celem jest zawsze próba zbudowania jak najpełniejszej definicji, której mocą da się określić analizowany problem. W tym przypadku chodzi najczęściej o zdefiniowanie tego, co ukazuje się jako „samo w sobie”. Widać przy tym, że Sokrates rezygnuje z autonomii języka na rzecz podporządkowania go ujawniającej się prawdzie tego, czym jest piękno samo, męstwo samo itd. Można również dostrzec, że w budowaniu definicji posługuje się jakąś niedoskonałą jeszcze i nie w pełni uświadomioną indukcją. Być może to właśnie spowodowało, że Arystoteles następująco określił postępowanie Sokratesa: „Sokrates słusznie poszukiwał istoty, poszukiwał bowiem sylogizmów i zasady sylogizmów, bo »to, czym rzecz jest« [istota], jest punktem wyjścia sylogizmów. [...] Dwa bowiem odkrycia można słusznie przypisać Sokratesowi: wnioskowanie indukcyjne i ogólną definicję, jedno i drugie bowiem dotyczy początku wiedzy.”<sup>11</sup> I dalej: „Sokrates [...] pobudził zainteresowanie tą teorią [właściwą platonikom] dzięki swym definicjom, ale nie oddzielił ogółów od bytów jednostkowych.”<sup>12</sup> Mówił również: „Sokrates natomiast, [nie] interesując się naturą świata jako całości, zajmował się zagadnieniami etycznymi, poszukując wśród nich pojęć ogólnych, i po raz pierwszy skierował uwagę na definicje.”<sup>13</sup>

Sądzę, że niezależnie od sporów wokół zasadności przekazów Arystotelesa<sup>14</sup>, zasadniczy pogląd dotyczący sposobu filozoficznego postępowania Sokratesa można utrzymać. Wnioskowanie indukcyjne i definicja są dlań środkami, za pomocą których stara się dotrzeć do tego, co „samo w sobie”. Powstaje natomiast problem związany z częstymi w końcowych partiach

<sup>11</sup> Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983, M 4, 1078b.

<sup>12</sup> Ibidem, M 9, 1096b.

<sup>13</sup> Ibidem, A 6, 987b. W innym tłumaczeniu: „A ponieważ Sokrates, pozostawiając na uboczu całą przyrodę i zajmując się jedynie sprawami etyki, poszukiwał na tym terenie tego, co ogólne, i pierwszy zajął się problemem definicji [...]” Arystoteles: *Metafizyka*. Tekst polski oprac. M. A. Krąpiec oraz A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika. Lublin 1996.

<sup>14</sup> Wypowiedzi Arystotelesa bywają kwestionowane przez niektórych komentatorów (np. Realego). Sądzę, że należy być tu bardzo ostrożnym. Trudno bowiem wyobrazić sobie, by Arystoteles, uczeń Platona, nie mógł zweryfikować swoich opinii co do stanowiska Sokratesa. Być może, należy jedynie nieco ostrożniej interpretować jego wypowiedzi. Można wnosić, że nie chodzi tu o prezentowanie Sokratesa jako twórcy teorii indukcji, odkrywcy pojęć ogólnych czy definicji, ale raczej o wskazanie kierunku, w jakim zmierzają działania Sokratesa, o zwrócenie uwagi na fakt, że w sposób mniej lub bardziej świadomy stosował on elementy procedur, które swoją rozwiniętą postać uzyskały dopiero później.

dialogów definicjami, które są bądź „za szerokie”, bądź „za wąskie”. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest pojawiająca się w nich aporetyczność. Nasuwa się pytanie: Czy wynika ona ze struktury języka i jego ograniczeń, czy stanowi rezultat niewłaściwie stosowanej indukcji, czy też — jak chcą tego Maier i Taylor<sup>15</sup> — jest z góry założona? Być może jednak mamy tu do czynienia z sytuacją, której rozwiązanie nie jest w ogóle możliwe, jak twierdzi Martin<sup>16</sup>. Analizując postępowanie Sokratesa, winniśmy oczywiście zdawać sobie sprawę z faktu, że proponowana przez niego procedura znajduje się dopiero w początkowym stadium rozwoju; jest więc niedoskonała, dlatego też trudno spodziewać się doskonałych rezultatów. Mamy tu raczej do czynienia z poszukiwaniem najwłaściwszych kierunków i środków analizy. Rozwinięcie i pełną artykulację intuicji Sokratejskich znajdujemy dopiero w propozycjach Platona i Arystotelesa. Teza Maiera i Taylora, wedle której aporetyczność jest założona, wynika z przekonania, że musi ona mieć jakiś sens. Trzeba po prostu zmusić czytelnika do poszukiwania właściwego rozwiązania, prezentując mu w miarę szeroki wachlarz możliwości. Próby definiowania pełniłyby zatem funkcję propedeutyczną, ucząc myślenia filozoficznego. Propozycja kwestionująca możliwość rozwiązania badanych problemów wydaje się wynikać z założenia, że definiowalność nie jest tu właściwym środkiem zapewniającym dotarcie do istoty rzeczy.

Akcentowanie przez Sokratesa definicji jako środka, za pomocą którego odślaniać można ujawniającą się prawdę tego, co „samo w sobie”, w sposób decydujący wpływa na perspektywę ujmowania tej prawdy. Stawiając pytanie: Czym jest to, co „samo w sobie”? — koncentruje Sokrates uwagę na treściowym, esencjalnym aspekcie owego pytania. Szuka najwłaściwszych określeń, których mocą można by scharakteryzować piękno samo, zbożność samą i inne ujawnione istoty. Przedmiot definicji stanowi tu istota rzeczy, dająca się wyrazić jedynie za pomocą ogólnego pojęcia. Dotrzeć do istoty rzeczy — znaczy: znaleźć (w definicji) właściwe znaczenie pojęcia ogólnego, które istotę tę wyraża. W tym też sensie pojęcia ogólne zyskiwałyby szczególny prymat w myśleniu Sokratesa. Byłoby to zarazem zgodne z przekonaniem, że wiedza jest wiedzą tylko wtedy, kiedy odnosi się do tego, co ogólne<sup>17</sup>. W tym zaś przypadku o tym, co ogólne, stanowi ogólne pojęcie, którego mocą sięgać można istoty, jaka się w nim manifestuje. Tego zdaje się poszukiwać Sokrates i tak też chyba należy odczytywać sens jego postępowania, widoczny we wczesnych dialogach Platońskich. Wiemy już dzisiaj, że stawiając pytanie: Czym jest? — akcentować możemy zarówno jeden,

<sup>15</sup> H. Maier: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen 1913, s. 296; A. E. Taylor: *Sokrates*. London 1954.

<sup>16</sup> G. Martin: *Platons Ideenlehre...*, s. 12—13.

<sup>17</sup> W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s. 43.



jak i drugi człon pytania. W zależności od tego uzyskujemy interpretację esencjalną bądź egzystencjalną. To zatem, co jawi się jako „samo w sobie”, może się prezentować w wymiarze esencjalnym albo egzystencjalnym. Odnosząc to do Sokratesa, powiedzmy, że w pierwszym wypadku zwracamy się ku pojęciom ogólnym jako źródłom określoności, w drugim zaś pytamy o status ontyczny tego, co jest przedmiotem pytania. Rzecz jednak w tym, że o ile potwierdzenie wypadku pierwszego znaleźć można we wczesnych dialogach, o tyle trudno znaleźć je w wypadku drugim. Sokrates zdaje się, co prawda, dostrzegać problemy ontologiczne. Zauważa przecież, że czym innym jest piękno samo (τὸ καλόν), czym innym zaś rzeczy piękne (τὰ καλά). Dostrzega też kwestię uczestnictwa, kiedy powiada, że ludzie sprawiedliwi są sprawiedliwością sprawiedliwi<sup>18</sup>, że dzięki mądrości mądrzy są mądrymi, dzięki dobru — dobrymi. Widzi problem jedności, tożsamości i autonomii, przysługujących temu, co „samo w sobie”. Ostatecznie jednak są to wszystko zagadnienia, które nie stanowią przedmiotu namysłu Sokratesa. Jego postępowanie ogranicza się zasadniczo do analizowania wymiaru esencjalnego. Sądzę, że mamy tu do czynienia z kwestią o podstawowym znaczeniu. Rzecz dotyczy bowiem możliwości oddzielenia tego, co Platonskie, od tego, co Sokratejskie. Platon zdaje się dostrzegać, że intuicje Sokratejskie, Sokratejskie metody analiz sięgają pewnego poziomu, którego bez uwzględnienia nowej perspektywy nie można przekroczyć. Wie o konieczności poszerzenia filozofii Sokratejskiej do takiego wymiaru, który pozwalałby na wyznaczenie pełnego horyzontu pytania o to, czym jest to, co będące jako „samo w sobie”. Rozwiązania upatruje w uwzględnieniu wymiaru ontologicznego, czyli w dopełnieniu esencjalnego wymiaru tego pytania analizą wymiaru egzystencjalnego. Wiąże się to przede wszystkim z koniecznością ustalenia statusu ontycznego ujawnionych przez Sokratesa istot. Pojawić się zatem muszą pytania dotyczące źródła ich autonomii. Wyjaśnienia i uzasadnienia wymagać będzie problem jedności i tożsamości, które cechują obszar tego, co „samo w sobie”. Konieczna stanie się analiza relacji, jaka zachodzić może między daną istotą a tym, w czym się ona manifestuje. Przyjdzie odpowiedzieć na pytanie: Czy dominującą rolę przyznać myśleniu, które uwzględnia moment oddzielenia istot od tego, w czym mogą się manifestować (χωρισμός), czy też przyznać ją myśleniu, które punktem wyjścia czyni związek między tymi dwoma obszarami

---

<sup>18</sup> Znów rzecz bardzo ciekawa, że chytry i przebiegły sofista, jakim jest Hippiasz, godzi się bez zastrzeżeń na to założenie, tak wyraźnie przez Sokratesa wyeksplikowane: „Gościu z Elis, nieprawdaż, że ludzie sprawiedliwi są sprawiedliwością sprawiedliwi [...], dzięki mądrości mądrzy są mądrymi [...], dzięki dobru dobrzy są dobrymi [...]”. Na razie jest to »essentielle Frage«, pytanie, które dotyczy tylko pionu istotowego, wyposażenia tej jakości i racji tego wyposażenia, natomiast nic się nie mówi o racji tego, że stało się faktem zaistnienie [podkr. — B. D.] samej rzeczy będącej podmiotem jakości [...].” Ibidem, s. 38—39.

(μέθεξις)?<sup>19</sup> Nie wolno przy tym pominąć kwestii relacji, jaka może zachodzić między samymi istotami. W końcu trzeba będzie zapytać o podstawę, warunkującą poznawalność istot. Są to więc wszystko zagadnienia, które wykraczają wyraźnie poza problematykę prezentowaną we wczesnych dialogach Platońskich. Uznać należy jednak — jak sądzę — uzasadnioną konieczność przejścia od intuicji ujawniających obszar istot do budowania ich teorii. Teoria ta w swoim rozwinięciu przyjmie postać Platońskiej teorii idei. Jeżeli uznać tę tezę za zasadną, to zarysowuje się tym samym możliwość uchwycenia tego momentu, w którym myślenie Platona zaczyna się odróżniać od myślenia Sokratesa. Wnosić można, że nastąpi to wtedy, kiedy pojawią się pierwsze widoczne próby analizowania intuicji Sokratejskich za pomocą środków właściwych analizie ontologicznej. Problematykę ontologiczną należałoby tu zatem traktować jako tę, która uzasadnia i wyjaśnia przejście od stanowiska Sokratejskiego do Platońskiego. Tezę tę proponuję uznać za hipotezę badawczą, którą poddam weryfikacji w dalszym procesie analiz. Poszukując podstaw odróżnienia filozofii Sokratejskiej od Platońskiej, winniśmy przede wszystkim zapytać: Czy pośród wczesnych dialogów Platona możemy znaleźć taki, w którym przejście to byłoby wyraźnie widoczne?

Sokrates, zmierzając w swoim myśleniu do uchwycenia istoty czy też tego, co jawi się jako „samo w sobie”, stara się za pomocą definicji dotrzeć do właściwego znaczenia pojęcia ogólnego, pewnego *universale*, istotę tę wyrażającego. Procedura ta zostaje w ten sposób ściśle powiązana ze strukturą języka i funkcjonujących w nim pojęć. Dlatego też warunkiem prawidłowej analizy należy uczynić przede wszystkim namysł nad statusem pojęć i nazw występujących w tym języku. Platon zdaje się dostrzegać, że rozważenie intuicji Sokratejskich trzeba rozpocząć od przemyślenia tej właśnie kwestii. Jako pierwszy zatem powinien zostać roztrzygnięty problem relacji, jaka zachodzi między językiem i budującymi go elementami a „obszarem”, do którego język ten może odsyłać. W tym wypadku chodzi tu głównie o „obszar” tego, co „samo w sobie”. Można to wyrazić w następujących pytaniach: Czy, a jeśli tak, to w jaki sposób za pomocą pojęć i nazw władni jesteśmy ujmować określone stany rzeczy? Czy są to jedyne i wystarczające środki pozwalające docierać do badanych „obszarów”? Czy możliwe są tu inne jeszcze sposoby postępowania, czy też należy się ograniczyć tylko do tych, które wskazuje Sokrates?

Z jednej strony, są to jeszcze pytania związane z perspektywą myślenia Sokratejskiego, z drugiej jednak — wykraczają one już zdecydowanie poza nią. Jeżeli rzeczywiście Platon zamierza nawiązać do intuicji Sokratejskich, to właśnie ta problematyka winna stać się punktem wyjścia analiz. W tym też

<sup>19</sup> Związek między ideą i zjawiskiem, obecnie tylko sygnalizowany, omawiany będzie szczegółowo w dalszej części pracy.

sensie podjęcie tych właśnie zagadnień przez Platona uzasadniałoby wzajemny związek między myślą obydwu filozofów, pozwalając zarazem ustalić „linię graniczną” rozdzielającą te dwa stanowiska. Sądzę, że uznać można, iż dialogiem, w którym wszystkie wskazane problemy zostają rozważone, jest Platoński *Kratylos*. Dialog ten komentatorzy zgodnie sytuują w późnym okresie dialogów wczesnych<sup>20</sup>. Podjęta w nim analiza relacji, jaka zachodzi między językiem a rzeczywistością, może stanowić uzasadnienie poszukiwania w nim „linii granicznej” między myślą Platońską i Sokratejską. Być może właśnie tam należałoby poszukiwać również źródeł Platońskiej teorii idei, szczególnie wtedy, kiedy Platon zdecyduje się na propozycję takiego rozwiązania, które skieruje intuicje Sokratejskie w stronę analiz ontologicznych, gdyż wydaje się, że w *Kratylosie* mówi już Platon wyraźnie o ideach. Pozostaje nam zatem jedynie zastanowić się nad treścią tego dialogu.

---

<sup>20</sup> K. Borman: *Platon...*, s. 12—16.

## ROZDZIAŁ II

# *KRATYLOS* — GENEZA TEORII IDEI

Główny przedmiot zainteresowania w dialogu *Kratylos* stanowi zagadnienie prawidłowości nazw oraz ich statusu w strukturze języka, przede wszystkim zaś określenie podstawowej relacji zachodzącej między językiem a rzeczywistością, którą ma on opisywać. Pada pytanie: Czy, a jeśli tak, to na podstawie czego można nadawać nazwy prawidłowe?

Jako pierwsze dyskutowane w dialogu jest stanowisko reprezentowane przez Hermogenesa<sup>1</sup>. Wychodząc od tezy, że dany stan rzeczy jest prawidłowy pod warunkiem, że uznany zostanie za prawidłowy, dochodzi on do przekonania, że sam proces nadawania nazw stanowi konsekwencję umowy (ὁμολογία), konwencji (συνθήκη) zawartej między użytkownikami języka. W ten sposób nazwy rzeczy, ich adekwatność zawsze wynikają z ustanowienia podmiotowego (wielu podmiotów), nie należy zatem wymagać, aby były stałe, bezwzględnie obowiązujące i zawsze prawdziwe. Jednak już Hermogenes w wyniku dyskusji z Sokratesem dostrzega, że do właściwego funkcjonowania języka konieczna jest pewna stałość i niezależność od stanowienia podmiotowego.

Kolejna propozycja dotyczy rozważenia stanowiska, wedle którego wyjaśnienia nazw, jakimi posługujemy się w języku, poszukiwać należy w etymologii. Chodzi tu szczególnie o prawidłowość nadawania nazw pierwotnych, będących podstawą nazw derywowanych, przy czym nazwy pierwotne są tu traktowane jako możliwe źródło budowania pojęć, głównie pojęć abstrak-

---

<sup>1</sup> Większość interpretatorów dialogu od czasów starożytnych utożsamia stanowisko tego uczestnika dialogu ze stanowiskiem Demokryta, który — jako pierwszy — miał sformułować tezę o konwencjonalnym charakterze genezy języka i „umowności” nazw (Diels, Demokritos B 26), na co istnieje wiele dowodów w tekście (niezależnie od faktu, że imię atomisty nie pojawia się ani razu *explicit*e w pismach Platónskich).

cyjnych. Z tego też względu wiedzy o pojęciach poszukiwać należy w etymologii nazw pierwotnych. Trudności związane z odtworzeniem etymologii nazw okazały się jednak tak duże, że skłoniły dyskutantów do porzucenia tej drogi analiz. Zgodnie z następną propozycją, prawidłowość nadawania nazw trzeba wiązać z naśladowaniem rzeczy za pomocą liter i sylab. Chodzi więc o onomastykę, w której za podstawę budowania nazw i pojęć przyjęto brzmienie liter i sylab, w czym wyrażałby się określony stan rzeczy. Dyskutanci dochodzą jednak do wniosku, że tak budowane nazwy nie oddają wszystkiego, co tkwi w rzeczach, przedstawiają też rzeczy za pomocą liter i sylab, które same ulegać mogą zmianie, najczęściej w wyniku konwencji czy zwyczaju. I to postępowanie zatem nie prowadzi do wyjaśnienia odpowiedniości między nazwą i rzeczą. Kratylós próbuje jeszcze wykazać, że nazwy mogą być nadawane prawidłowo, gdyż powstały wedle jednej zasady, określonej przez „pierwszego” twórcę nazw pierwotnych. Sokrates dostrzega jednak słabość tej propozycji. Po pierwsze, nie wiadomo, czy twórca nazw nadawał je prawidłowo. Po drugie, jeżeli przyjąć, że twórca nazw nadawał je rzeczom i dzięki temu są one poznawalne, to jak on sam poznawał rzeczy, skoro nie miał nazw?

Sądzić można, że prezentowane dotychczas stanowiska stanowią rodzaj sprawozdania z dyskusji, jaka nad statusem nazw i pojęć toczyła się za czasów Platona<sup>2</sup>. Jej istota zdaje się raczej sprowadzać do analizy relacji, jaka może zachodzić między poznającym podmiotem a tym, co poznawane, niż do analizy relacji między językiem a „rzeczywistością”, do której język ten się odnosi. Przyjmuje się bowiem założenie, wedle którego poznanie jawi się jedynie jako funkcja użycia języka. Dodatkowo zakłada się, że język ten jest każdorazowo zrelatywizowany do podmiotu, tzn. że jego postać i kształt zależą wyłącznie od tego, jak zrozumie go i określi podmiot. Wynika z tego, że źródół wiedzy o świecie poszukiwać należy nie tyle w nim samym, ile raczej w podmiocie. Zrelatywizowany do podmiotu, język sam może być rozumiany jako relatywny, tzn. zależny od ustanowienia podmiotowego, konwencji bądź zwyczaju.

Oprócz tego zauważamy jeszcze inny problem pojawiający się w przypadku uwzględnienia takiej perspektywy analiz. Jeżeli język zrelatywizowany zostanie źródłowo do podmiotu, to nazwy i pojęcia, które go budują, stanowić mogą jedynie podmiotowe obrazy rzeczywistości, do której odsyłają. W tym też sensie — jak powiada Sokrates — nazwy nawet prawidłowo nadane byłyby tylko podobne do rzeczy, których są nazwami, ostatecznie zaś byłyby jedynie obrazami tych rzeczy (439a). Poznanie zatem dotyczyłoby nie tyle rzeczy, ile ich obrazów. Jeżeli dodać do tego ciągłą zmienność i ruch,

---

<sup>2</sup> Zob. I. Dąmbska: *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*. Wrocław 1984, s. 20–26.

jakie przysługują samym obrazom, to problem poznania rzeczywistości poza-podmiotowej staje się poważny. Powiada Sokrates:

Jeśli natomiast zmienia się „obraz” (εἶδος) poznania, to równocześnie kiedy zmieniłby się obraz poznania na inny, nie byłoby i poznania — a jeśli zmienia się stale, to nigdy nie będzie poznania, a z tego wynika, że również ani podmiotu poznającego, ani przedmiotu poznawanego.

*Kratylos, 440b*

Podobne konsekwencje dotyczą więc nie tylko podmiotu poznającego, lecz również możliwego przedmiotu poznania. Jeśli przyjąć, że w poznawanej rzeczywistości nie ma żadnej trwałości i niezmienności (jak chcą tego heraklityjczycy i reprezentujący ich w dialogu Kratylos), to rzeczywistość taka jest niepoznawalna. Nie dzieje się tak tylko dlatego, że poznanie wiąże się zawsze z pewną stałością, niezmiennością i ogólnością, ale przede wszystkim dlatego, że to, co się ciągle zmienia, nigdy nie jest tym, czym jest, i jako takie nie może być poznane:

Poza tym nie mogłoby to zostać poznane przez nikogo. Gdyby bowiem ktoś pragnął to poznać i zbliżyłby się, to stawałoby się ono inne i różne, tak, że nie można by wiedzieć, jakie ono jest i jaki jest jego stan. Żadne poznanie nie rozpozna rzeczy, którą poznaje, takiej, która nie posiada określonego stanu.

*Kratylos, 440a*

Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że Platon warunkiem możliwości poznania czyni pewną konieczną stałość, w odniesieniu zarówno do podmiotu, jak i przedmiotu poznania. Rodzi się jednak pytanie: Gdzie szukać podstaw owej warunkującej poznanie stałości? Przecież dyskutowane w dialogu stanowiska uznane zostają za niewłaściwe. Muszą zatem zostać odrzucone. Czy jest to równoznaczne z rezygnacją poszukiwania innych rozwiązań? Dzieje się inaczej. Platon dostrzega możliwość uporania się z pojawiającymi się trudnościami i proponuje szczególnie sposób ich rozwiązania, powiadając:

Jasne jest, że należałoby szukać jakichś innych rzeczy oprócz nazw, oczywiście ukazujących prawdziwość bytów, które wykazałyby nam bez nazw, które z nich są prawdziwe.

Kr. Tak mi się zdaje.

Sok. Jeśli tak jest, to wydaje się możliwe, Kratylosie, poznanie bytów bez nazw.

Kr. Widocznie.

Sok. Jak sądzisz, przez co innego jeszcze można je poznać? Czy przez coś innego niż to, co właściwe i najbardziej odpowiednie — to

znaczy przez same rzeczy — jeśli istnieje między nimi jakieś podobieństwo, oraz je same poprzez siebie same? To bowiem, co inne i różne od nich, będzie oznaczać coś innego i różnego — nie owe rzeczy.

Kr. Masz chyba rację, Sokratesie.

Sok. Czekaj no! Na Zeusa! Czyż nie zgadzaliśmy się wielokrotnie, że nazwy, prawidłowo nadane, podobne są do rzeczy, których są nazwami, że są one obrazami tych rzeczy?

Kr. Tak.

Sok. Jeśli więc możliwie najlepiej można poznać rzeczy poprzez nazwy i można je poznać również poprzez nie same, to która z tych form poznania będzie piękniejsza i bardziej prawidłowa? Czy poprzez obraz poznać sam obraz, jeśli dobrze wykonany, oraz prawdę, której jest obrazem, czy też poprzez samą prawdę oraz stwierdzić, czy jej obraz został odpowiednio utworzony?

Kr. Wydaje mi się, że trzeba wyjść od prawdy.

Sok. W jaki więc sposób należy poznawać i odkrywać byty? Przekracza to z pewnością moje i twoje siły. Zadowolmy się takim stwierdzeniem, że nie z nazw, lecz raczej poprzez rzeczy same należy poznawać i poszukiwać rzeczy.

Kr. Prawdopodobnie, Sokratesie.

Sok. Rozważmy jeszcze to, czy nas te liczne nazwy, sprowadzające do tego samego, nie oszukują. Jeśli bowiem rzeczywiście twórcy je nadali, to ktoś mógłby dojść do przekonania, że wszystkie rzeczy znajdują się w ruchu i płyną — a zdaje się, że tak właśnie myśleli, jeśli przypadkiem tak nie jest: jeśli to oni sami, niby w wir wpadłszy, mącą i nas wciągają? Rozważ bowiem, Kratylosie, to, o czym często śnię. Czy możemy powiedzieć, czy nie, że istnieje jakieś „samo piękno” (αὐτὸ καλόν) i „samo dobro” (αὐτὸ ἀγαθόν), i podobnie w odniesieniu do każdego z bytów?

Kr. Tak mi się zdaje, Sokratesie.

Sok. Samo to więc rozważmy. Nie to, że jakaś twarz, lub coś z tych rzeczy, jest piękna — wszystko to bowiem jest płynne — lecz samo piękno. Czy nie powiemy, że jest ono zawsze takie samo?

Kr. Z pewnością?

Sok. Lecz jak nazwać to, co stale się wymyka, najpierw jest tym, następnie tamtym — czyż na pewno, kiedy my rozmawiamy, nie stanie się ono czymś innym, zniknie i już takim nie będzie? [...]

Sok. Można powiedzieć, Kratylosie, że nie istnieje poznanie (γνώσις) jeśli wszystkie rzeczy się zmieniają i nie trwają w spoczynku. Jeśli bowiem to, co nazywamy poznaniem, nie przestaje być poznaniem, to poznanie pozostałoby niezmiennie i byłoby poznaniem. Jeśli natomiast zmienia się „obraz” (εἶδος) poznania, to równocześnie kiedy zmieniłby się obraz poznania na inny, nie byłoby i poznania — a jeśli zmienia się stale, to nigdy nie będzie poznania, a z tego wynika, że również ani podmiotu poznającego, ani przedmiotu poznawanego. Jeśli zawsze istnieje podmiot

poznający, to istnieje również i przedmiot poznawany. Istnieje więc piękno, dobro i każdy z bytów oddzielnie; nie wydają mi się one jednak podobne do tego, o czym mówiliśmy, to znaczy do „płynięcia” i „ruchu”. Czy jest tak właśnie, czy też raczej tak, jak mówią ci z kręgu Heraklita i wielu innych? Obawiam się, że niełatwo to rozstrzygnąć. Nie jest jednak również rozsądne siebie samego, wpatrzonego w nazwy, oraz swą duszę pokrzepiać, wierząc im i ich twórcom. Twierdzić stanowczo, jakby się wiedziało, i skazywać siebie samego i byty, by nic zupełnie zdrowego nie było, żeby wszystkie niczym garnki gliniane się kręciły—i po prostu jak ludzie zakażeni katarem mniemać, że wszystkie rzeczy znajdują się w takim stanie, że wszystkie dotknięte są ściekaniem i spływaniem.

*Kratylos*, 438d—440d

Oto próba całkowitej zmiany sposobu myślenia, stawiającej pod znakiem zapytania dotychczasowe orientacje, wedle których język stanowi konieczny i wystarczający warunek możliwości poznania rzeczy, a poznawalność ma się spełniać w obszarze samego języka. Dokonane analizy skłaniają Platona do przekonania, że nazwy, chociażby prawidłowo nadane, stanowią jedynie obraz rzeczywistości, nigdy zaś nie mogą jej zastąpić czy też wyrazić jej adekwatnie. Język jest jedynie narzędziem obrazowania świata, ze wszystkimi ograniczeniami, jakim z tego tytułu podlega. Jednak nawet najdoskonalsze jego precyzowanie nie sprawi, że utożsami się on z rzeczywistością bądź też ją zastąpi. Rzecz jasna, maksymalne precyzowanie języka wydaje się konieczne. Należy jednak mieć świadomość granic owego precyzowania (a przy tym i samego języka).

Z rozważań Platońskich wynika więc, że granice świata nie są granicami naszego języka. Prawda o świecie bowiem dostępna jest również, a może i przede wszystkim, w drodze pozajęzykowej, chociaż oczywiście zawsze wyrażana będzie w jakimś języku. Platon proponuje przyjęcie nowego kierunku analiz. Punktem wyjścia czyni nie poznający podmiot, lecz poznawany przedmiot. Jeżeliby wszystkich trudności związanych z poznawalnością tego, co pozapodmiotowe, upatrywać w samym podmiocie, to być może zmiana kierunku analiz pozwoliłaby je wyeliminować. Platon proponuje teraz dokonanie radykalnego zwrotu w sposobie myślenia, twierdząc:

Jasne jest, że należałoby szukać jakichś innych rzeczy oprócz nazw, oczywiście ukazujących prawdziwość bytów, które wykazałyby nam bez nazw, które z nich są prawdziwe<sup>3</sup>.

*Kratylos*, 438d

<sup>3</sup> ἢ ἥμῖν ἐμφανειῖ ἄνευ ὀνομάτων, ὁπότῃρα τούτων ἐστὶ τἀληθές, δεῖξαντα διῆλον ὅτι ἀλήθειαν τῶν ὄντων.



W jaki więc sposób należy poznawać i odkrywać byty? Przyjmijmy twierdzenie, że nie z nazw, lecz raczej za pośrednictwem „rzeczy samych” należy poznawać i poszukiwać rzeczy. Już zatem nie od nazw, nie od języka, w końcu zaś nie od podmiotu rozpocząć należy poszukiwanie i odkrywanie rzeczy. Trzeba zwrócić się w stronę „rzeczy samych”, traktując je jako niekwestionowalny punkt wyjścia. Wyrażona zostaje w ten sposób istota zwrotu, jaki się zaznacza w myśleniu Platonskim. Sprawa jest na tyle doniosła, że domaga się pełniejszego rozważenia.

Możemy zauważyć, że poznawalność odniesiona zostaje teraz do „rzeczy samych”. Czy znaczy to tym samym, że prawdy o rzeczach poszukiwać należy w rzeczach? Nic bardziej mylącego. Stwierdzić bowiem należy, że Platon wyraźnie różnicuje to, co będące jako rzeczy dane w oglądzie, od tego, czemu przypisuje pojęcie „rzeczy samych”. Rozróżnia więc obszar rzeczy i obszar „rzeczy samych”. Te ostatnie określa wyraźnie jako „samo piękno” (αὐτὸ καλόν) czy też „samo dobro” (αὐτὸ ἀγαθόν), przeciwstawiając je rzeczom dobrym czy pięknym:

Nie to, że jakaś twarz, lub coś z tych rzeczy, jest piękna — wszystko bowiem jest płynne — lecz samo piękno. Czy nie powiemy, że jest ono zawsze takie samo?

*Kratylos, 440cd*

Filozof zatem stara się uświadomić czytelnikowi różnicę między dwoma obszarami, którym przypisuje się odmienny status. Można w ten sposób zwerbalizować Platonską intuicję. Zgodnie z nią odróżnia się obszar trwałości i niezmienności od obszaru stawania się, konstytuowanego przez powstawanie i giniecie. To bowiem, co określa się mianem „rzeczy samych”, ma status niezmienności, wiecznej trwałości, w przeciwieństwie do zmiennej rzeczywistości stających się rzeczy. Nie może więc dziwić fakt, że Platon, uzasadniając konieczność odwołania się w poznaniu rzeczy do „rzeczy samych”, podejmuje dyskusję przede wszystkim z heraklitejszym Kratylosem, kwestionującym możliwość istnienia takiej trwałej podstawy. Platon zmierza do wykazania błędności jego przekonań, twierdząc, że gdyby w poznaniu rzeczy odwoływać się jedynie do rzeczy, którym przynależy zmienność i stawanie się, to wszelka ich poznawalność byłaby wykluczona. Nie można bowiem poznawać czegoś, co znajduje się w stanie ciągłej zmienności i przemiany. W poznaniu — sądzi Platon — konieczna jest trwałość. Trwałość ta również powinna przysługiwać samej rzeczywistości, jeśli jest ona jakoś poznawalna. Poznanie zatem świata rzeczy musi się domagać istnienia trwałości, która uzasadniałaby istnienie i poznawalność tych rzeczy. Trwałość tę znajduje Platon w obszarze tego, co „samo w sobie” (piękna samego, dobra samego).

W jaki sposób stara się Platon uzasadniać konieczność istnienia tego obszaru? Istotna okazuje się tu argumentacja, którą prezentuje w następujących słowach:

Jeśli zawsze istnieje podmiot poznający, to istnieje również przedmiot poznawany.

*Kratylos, 440d*

Platon zakłada, iż poznanie jest pewnym faktem, a zarazem jest zawsze poznaniem „czegoś”. Odnosi się zatem każdorazowo do jakiegoś przedmiotu, który sam czyni je możliwym. Przedmiot, aby stać się przedmiotem poznania, spełniać musi podstawowy warunek, mianowicie winien być trwały i niezmienny. Tylko to, co się nie zmienia i jest zawsze w tym samym stanie, może być poznane. Jeżeli zaś zgodzić się z tezą, że rzeczywistość rzeczy nie ma trwałości, a poznanie przecież posiadamy, to musi istnieć w samej rzeczywistości obszar, który trwałość taka znamionuje. Można by poszukiwać tego obszaru na poziomie samego podmiotu, tworzącego przykładowo w procesie abstrakcji pewne trwałe nazwy i pojęcia. Okazało się jednak wcześniej, że i tam obowiązuje zmienność, wynikająca ze zrelatywizowania języka do podmiotu. Tak więc podstawy i źródeł poznania szukać musimy w „rzeczywistości”, którą znamionuje także trwałość i niezmiennność oraz niezależność od stanowienia podmiotowego. Jest nią — zdaniem Platona — „rzeczywistość” tego, co „samo w sobie” (καθ' αὐτό), niezależna zarówno od podmiotu, jak i od zjawisk. Powiada Platon:

Istnieje więc piękno, dobro i każdy z bytów oddzielnie; nie wydają się one jednak podobne do tego, o czym mówiliśmy, to znaczy do „płynięcia” i „ruchu”.

*Kratylos, 440d*

Odsłania się zatem nowy obszar: obszar tego, co „samo w sobie”, piękna i dobra samego. Potwierdzona zostaje wcześniejsza intuicja Sokratesa, który źródła wiedzy upatrywał również w tym, co „samo w sobie”. Zachodzi jednak zasadnicza różnica między stanowiskiem Sokratesa a stanowiskiem Platona. Pamiętamy, że Sokrates dostępu do tego, co „samo w sobie”, poszukiwał w obszarze języka. Starał się dotrzeć do najwłaściwszych określeń, których mocą można by charakteryzować piękno samo, dobro samo. Twierdził, że dotarcie do istoty tego, co „samo w sobie”, oznacza znalezienie za pomocą definicji właściwego znaczenia ogólnego pojęcia, które tę istotę mogłoby wyrażać. Platon postanawia rozważyć zasadność stanowiska Sokratejskiego. Okazuje się, że ograniczenia, jakie wykazuje język, nie uprawniają do uznania go za właściwy środek docierania do tego, co samo w sobie”, że

szukać trzeba innej drogi. Należy przekroczyć esencjalizm Sokratejski, zmierzając bezpośrednio do „rzeczy samych”: „[...] nie z nazw, lecz raczej poprzez »rzeczy same« należy poznawać i poszukiwać rzeczy”<sup>4</sup>. Poszukując źródła poznawalności rzeczy, trzeba się odwołać do ontologii, pomyśleć rzeczy od strony tego, co stanowi ich właściwy warunek możliwości, dotrzeć do „rzeczywistości” tego, co „samo w sobie”. A to „rzeczywistość” szczególnie. Tekst dialogu pozwala już na wstępną jej charakterystykę. Przede wszystkim jest to „rzeczywistość”, którą znamionuje osobliwa autonomia. „Rzeczy samych” bowiem nie da się sprowadzić do niczego poza nimi samymi. Są one niezależne od języka, niezależne od stanowienia podmiotowego, niezależne w końcu od zjawisk (rzeczy). Jako takie zajmować więc muszą „obszar pozazjawiskowy”, istniejąc oddzielnie. Zostaje im nadto przypisana wieczna trwałość i tożsamość. Nie mogą w przeciwieństwie do rzeczy stawać się i ginąć; będąc, są zawsze tym, czym są. W tym też sensie są one tym, co „najbardziej rzeczywiste”, a zarazem tym, co ontycznie „najtrwalsze” w strukturze świata.

Twierdzenia te zdają się wynikać bezpośrednio z intuicji filozofów presokratejskich, dla których to, co niezmiennie, tożsame z sobą, uznane jest za podstawę tego, co w jakikolwiek sposób będące<sup>5</sup>. Niezmiennność ta uzasadnia bycie wszelkiej (zmiennej) zjawiskowości. Skoro zaś ta ostatnia jest rzeczywistością realną, to i jej podstawę uznać należy za realną, chociaż sposób jej istnienia, jej status ontyczny jest inny. Fakt, iż pewien poziom rzeczywistości różni się statusem ontycznym od innego poziomu, nie znaczy jeszcze, że traci on realność. Znaczy tyle tylko, że ma inny status ontyczny. W tym też sensie „rzeczywistość” świata może być złożona z wielu poziomów ontycznych, co nie znaczy przecież, że trzeba mówić od razu o innych „światach” czy o utracie realności. Można natomiast analizować strukturę i status owych poziomów. Przyjdzie nam jeszcze do tego problemu wrócić.

Chcąc pojąć intencje Platona, spróbujmy skonstruować przykład. Rozważmy pięknego człowieka. Piękno nie jest w sposób konieczny przypisane człowiekowi, jako że tracąc piękno, pozostaje nadal człowiekiem. Piękny człowiek jest zatem tym, któremu piękno może przysługiwać, ale od którego może też zostać odłączone. Samo zaś piękno nie może w żaden sposób zostać odłączone od siebie. Piękno jawi się więc tutaj jako identyczne samo z sobą,

<sup>4</sup> ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέων καὶ ζητητέων ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων. *Kratylos*. 439b.

<sup>5</sup> Mam tu na myśli przede wszystkim Parmenidesa z Elei i jego koncepcję bytu. Zob. Simplicjusz w *Fizyce*, S. 145, 1—146,25, S. 38,30—39,9 (DK 28 B 8). In: *Die Vorsokratiker. Griechisch-Deutsch. Auswahl der Fragmente. Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld*. Stuttgart 1987, s. 318—323.

nie ma wszak żadnych części i nie może ulec rozpadowi. Jest zatem jedno, identyczne z sobą i niezmiennie. Jako takie istnieć musi wiecznie, pozostając zawsze tym, czym jest. Podobne cechy nie przysługują jednak żadnemu przedmiotowi z obszaru zjawisk. Nie tam więc poszukiwać należy źródła piękna. Z kolei można dostrzec, że określoność zjawiska (w tym przypadku jest nim piękny człowiek) odnosi do tego, co ma status niezmienności, tożsamości i jedności. Człowiek jest bowiem piękny tylko wtedy, kiedy przysługuje mu piękno samo, tożsame, niezmiennie i jedno. Pozwala ono rozpoznać, czym „coś” jest w obszarze zjawisk jako piękne. Tak oto piękno wydarzające się w strukturze świata możliwe jest dlatego, że u podstaw swojego bytowania posiada swój własny ontologiczny warunek możliwości: piękno „samo w sobie”.

Można z tego wyprowadzić następujący wniosek: piękno „samo” jest tym, co czyni możliwym zarówno bycie pięknym człowiekiem, jak i poznawalność bycia pięknym człowiekiem. W tym też sensie możemy powiedzieć, że pozwala ono „widzieć”, że „coś” jest i że jest tym, „czym” jest. Dlatego „piękno samo” traktować należy jako podstawę bycia i poznawalności tego, co fenomenalnie piękne. Sądzę, że ta właśnie intuicja stała się w myśleniu Platónskim zasadniczą przyczyną przypisania „rzeczywistości rzeczy samych” pojęcia idei. W czasie bowiem, w którym tworzy Platon, powstają jeszcze podstawowe pojęcia filozoficzne. Charakterystyczną cechą stanowi czerpanie z bogactwa języka potocznego, tak że wielu terminom tego języka przypisuje się nowe określenia, włączając je w inny kontekst znaczeniowy. Świadczy o tym dobitnie zarówno język Platónskich dialogów, jak i cała tradycja filozofii presokratejskiej. Intuicje obecne już we wczesnych dialogach sokratejskich domagają się właściwej artykulacji. Domaga się jej również „rzeczywistość” tego, co pojawia się jako „samo w sobie”. Być może istotnie dzieje się tak, że najbardziej adekwatnym pojęciem, za pomocą którego wyrazić można tę „rzeczywistość”, jest pojęcie widzenia, właściwe nazwaniu „rzeczy samych”. „Rzecz sama” bowiem pozwala widzieć, „czym” coś jest i że „jest”, wskazując na to, co w zjawiskach esencjalne i egzystencjalne<sup>6</sup>. Toż przecież właśnie dzięki pięknu samemu rzeczy piękne są i są piękne.

W języku greckim pojęciu widzenia odpowiada konkretna forma czasownika, tzn. *infinitivus aoristi* — ἰδεῖν. Z niego to wyprowadzone *substantivum* ἰδέα, εἶδος znaczy: „wygląd”, „kształt”, „postać”. W tym też sensie „rzecz sama” może być pojęta jako ἰδέα bądź εἶδος, tzn. to, co pozwala widzieć, ujawnia, czym coś jest i to, że jest. Pojęcie widzenia może tu odgrywać rolę „pojęcia-klucza”, pojmowania tego, czym jest to, co „samo w so-

<sup>6</sup> Posługuję się tu pojęciami „esencjalne”, „egzystencjalne” jedynie w celu uwyrażnienia ontologicznego wymiaru, jaki może się wiązać z tym, co „samo w sobie”.

bie”<sup>7</sup>. „Piękno samo”, „dobro samo” pozwalają bowiem widzieć, czym jest piękno i dobro ujednostkowione w zjawiskach. Poznanie zatem istoty zjawisk, tj. tego, dzięki czemu są one tym, czym są, wymaga dotarcia do tego, co zjawiska te konstytuuje. W tym też sensie to, co pozwala widzieć (rzeczy same), może być najogólniej pojęte jako idea, zgodnie ze słowami Platona:

[...] raczej poprzez rzeczy same należy poszukiwać i poznawać rzeczy.

*Kratylos*, 439b

Oczywiście, tak definiowane pojęcie „rzeczy same” można traktować jedynie jako pierwsze przybliżenie możliwego ich określenia. Później ulegnie ono rozwinieciu. Już jednak w tym wstępnym określeniu da się zauważyć pewne cechy charakterystyczne. Idea uzasadniałaby zjawiska zarówno w aspekcie epistemologicznym, jak i ontologicznym, ponieważ właśnie w niej poznawalność i bycie zjawisk miałyby swoją podstawę. Czymże zaś innym byłyaby filozofia, jeśli nie poszukiwaniem podstawy tego, co w jakikolwiek sposób będące, oraz jego poznania. Dlatego też sądzę, że intuicje prezentowane w *Kratylosie* można by pojmować jako początek drogi filozoficznego myślenia Platona, która prowadzić będzie do zbudowania teorii idei. Za trafną zatem wypadnie uznać uwagę D. Rossa, który powiada, że *Kratylos* stanowi niezwykle ważny etap w rozwoju Platónskiej metafizyki<sup>8</sup>. Platon zdaje się dostrzegać potrzebę wyjaśnienia konieczności przyjęcia istnienia „rzeczy samych”, ukazując szerszy kontekst, w jakim mogą się pojawić. Powstają dialogi, w których zaproponowany zostaje pełniejszy horyzont możliwego myślenia i pojmowania idei, dialogi, w których zawarte są analizy zmierzające do uzasadnienia ontologicznego i epistemologicznego statusu „rzeczy samych”. Mam tu na myśli dialogi takie, jak *Fedon*, *Uczta*, *Fajdros* czy *Państwo*. One zatem stać się muszą teŹ przedmiotem naszego zainteresowania.

<sup>7</sup> Stanowiska związane z pojmowaniem tego pojęcia prezentuje szczegółowo G. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin—New York 1973, s. 37—69, 127—133, 187—220. Dzieje tego pojęcia w filozofii greckiej przedstawia F. E. Peters: *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York—London 1967, s. 46—51. Zob. teŹ W. StróŹewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s. 30—32.

<sup>8</sup> „The *Cratylus* plays an important part in the development of Plato's metaphysics.” D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951, s. 18.

## ROZDZIAŁ III

# TEORIA IDEI W *FEDONIE*, *UCZCIE* I *FAJDROSIE*

Teorię idei w swojej rozwiniętej postaci prezentuje Platon w dialogach: *Fedon*, *Uczta*, *Fajdros* i *Państwo*. Wielce prawdopodobne, że *Fedon* jest pierwszym w kolejności dialogiem. *Państwo* powstawało niewątpliwie w dłuższym okresie. Pierwsza księga *Państwa* ma jeszcze postać dialogu sokratejskiego, dlatego też traktowana jest jako część samodzielna, którą dołączono do ksiąg 2—10, pisanych w okresie późniejszym. Powstanie dialogów *Fajdros* i *Uczta* należałoby zatem sytuować między *Fedonem* a *Państwem*. Należy chyba zgodzić się z tezą D. Rossa i P. Friedländera, że wszystkie cztery dialogi pisane są już po założeniu Akademii, czyli po pierwszej sycylijskiej podróży Platona<sup>1</sup>. Oznacza to, że należałoby je datować na okres między 386 a 380 rokiem p.n.e. Są to oczywiście jedynie daty przybliżone.

---

<sup>1</sup> P. Friedländer: *Platon*. Bd. 1: *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Berlin 1954, s. 308; D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951, s. 10. W opinii niektórych komentatorów (Gomperz, Wilamowitz, Jaeger) pierwszym dialogiem, w którym ujawnione zostały intuicje idei, był *Menon*, uważany za rodzaj pomostu między dialogami „sokratejskimi” i akademickimi. Przyjmują oni zatem, że dialog ten w chronologii relatywnej wyprzedza *Kratylosa*, *Ucztę*, *Fajdrosa* i *Fedona*. Przyjmuję inne rozwiązanie. Zakładając, że dialogi „sokratejskie” stanowią sprawozdanie z koncepcji filozoficznej samego Sokratesa, który — jak informują wiarygodne źródła (przede wszystkim Arystoteles w *Metafizyce*) — nie interesował się zagadnieniami matematycznymi, przyjąć należy za nader wątpliwe, aby to właśnie Sokrates rozważał tak głęboko problemy matematyczne. Dlatego też, zgodnie z tezą, że to Platon odwoływał się zazwyczaj do problematyki matematycznej, uznaję, że dialogu *Menon* nie powinno się w żadnym wypadku sytuować w szeregu dialogów sokratejskich, wyprzedzając przy tym dialogi wymienione wcześniej.

Wspomniane dialogi można by wstępnie scharakteryzować jako te, w których próbuje Platon konkretyzować i obrazować ujawnioną w *Kratylosie* koncepcję „rzeczy samych” (idei). W celu naprowadzenia czytelnika na właściwy sposób myślenia o „rzeczach samych” zamierza się Platon odwołać do licznych przykładów z dziedziny etyki, estetyki, logiki oraz matematyki. Nie rezygnuje przy tym z korzystania z innych środków prezentacji, takich jak mit czy metafora. Postanawia również ukazać swoje intuicje ontologiczne w perspektywie takiej problematyki, jak: nieśmiertelność duszy, pojmowanie miłości czy struktura państwa. Zdaje się przy tym zakładać, że tylko w kontekście analizy tak konkretnej problematyki jego ontologiczne tezy mogą stać się zrozumiałe i pełnić funkcje ostatecznego uzasadnienia. Przyjrzyjmy się zatem poszczególnym dialogom, starając się wydobyć z nich to, co wiąże się z problematyką ontologiczną.

W dialogu *Fedon* zasadniczy przedmiot analiz stanowi problem nieśmiertelności duszy. Platon, uzasadniając konieczność uznania nieśmiertelności duszy, postanawia się odwołać do koncepcji idei. Analizując warunki poznawalności tego, co konieczne do wyjaśnienia rozważanego problemu, twierdzi, że poznawalność taka nie jest możliwa za pomocą zmysłów. Niedoskonałe bowiem zmysły, związane z ciałem, nie informują nas o „istocie rzeczy”, nie pozwalają sięgnąć poziomu ostatecznych uzasadnień, wyjaśniających analizowane stany. Wykluczają pytanie: Dzięki czemu w zasadzie „coś” jest „czymś”? Rodzą jedynie mniemania (δόξα). Dlatego należy oprzeć się na poznaniu rozumowym (ἐπιστήμη), jako tym, które władne jest do „istoty” owej docierać. Pytanie zasadnicze bowiem dotyczy nie tego, co jest pięknem, dobrem czy sprawiedliwością w jednostkowych, zindywidualizowanych stanach rzeczy, lecz przede wszystkim tego, co jest „pięknem samym”, „dobrem samym” i „sprawiedliwością samą”. Powiada Platon:

Otóż, czy nie najczyściej tego dokonać potrafi ten, kto samym tylko rozumem, samą myślą tylko podchodzić będzie do każdej rzeczy, ani się wzrokiem nie posługując przy myśleniu, ani żadnych innych wrażeń zmysłowych za rozumowaniem nie wlokąc, tylko się niepokalanym rozumem samym w sobie będzie posługiwał, goniąc za tym, co niepokalane w każdym wypadku istnieje samo w sobie; wyzwoli się jak najbardziej od oczu i uszu, i, powiem nawet, od całego ciała; bo ono mąci widok i nie pozwala duszy osiąść prawdy i poznania, jak długo się to ciało duszy trzyma?

*Fedon*, 65e–66a

Rozum zatem jest tym, w którym to, co „samo w sobie”, może się ujawnić. Jak jednak pojąć sposób, w jaki w obszarze rozumu ujawnianie to może się dokonać? Platon zdecydowany jest posłużyć się przykładem. Powiada:

Mówimy, niby, że równość to jest coś. Ja nie myślę tego, że jeden kawałek drewna jest równy drugiemu albo kamień kamieniowi, ani nic innego w tym rodzaju, tylko mam na myśli coś innego, poza tym wszystkim: równość samą. Jest to coś, powiemy, czy nie?

— Powiemy przecież, na Zeusa — rzekł Simiasz — jeszcze jak!

— A czy my także i wiemy, co to jest?

— Tak jest — powiedział tamten.

— A skądemy wzięli wiedzę o tym? Chyba nie z tych rzeczy, o którychśmy w tej chwili, teraz mówili; nie kawałki drewna czy kamienie, czy coś tam innego oglądając, bo ono inne jest od tych rzeczy? Czy może nie wydaje ci się czymś innym? A zobacz i tak. Czy kamienie równe i kawałki drewna, nieraz takie same, nie wydają się raz równe, a raz nie?

— Tak jest.

— No cóż; a równości same, bywa, żeby ci się nierównymi wydawały? Albo równość nierównością?

— Nigdy przecież, Sokratesie.

— Więc to może nie jest to samo — powiedział tamten — owe rzeczy równe i równość sama.

— Zdaje mi się, że nie jest, Sokratesie.

— A jednak od tych — powiada — rzeczy równych, choć one są czymś innym niż owa równość, jednak od nich twoja wiedza o równości pochodzi i z nich ją twoja myśl wzięła?

— Najzupełniejszą prawdę mówisz — powiada.

— Nieprawdaż; bez względu na to, czy ona do nich podobna, czy niepodobna?

— Tak jest.

— Bo to — mówi tamten — nie stanowi żadnej różnicy. Jeśli tylko przy patrzeniu na cokolwiek, pod wpływem tego widoku coś innego ci na myśl przyjdzie, czy to podobnego, czy niepodobnego, niewątpliwie — powiada — zachodzi wtedy przypomnienie.

— Tak jest.

— No, a to? — powiada tamten — Czy trafia się nam coś takiego w odniesieniu do kawałków drewna i tych rzeczy równych, o którecheśmy dopiero co mówili: czy wydają się nam tak równe jak równość sama, czy też nie dostaje im czegoś do niej i nie są takie jak równość, czy też niczego im nie brak?

— Daleko im przecież do niej — powiada.

— Nieprawdaż, zgadzamy się, że jeśli ktoś coś zobaczy i pomyśli, że chciałoby wprowadzić to, co teraz widzę, być takie jak inny jakiś przedmiot, ale mu daleko do tego i ono nie potrafi być takie jak tamto, tylko jest lichsze od niego, to przecież bezwarunkowo ktoś, komu taka myśl przychodzi, musi naprzód znać tamten przedmiot, do którego, mówi, że ten tu jest podobny wprowadzić, ale mu jeszcze daleko do tamtego?

— Bezwarunkowo.



— Cóż więc? Czy coś takiego nie dzieje się z nami w stosunku do przedmiotów równych i do równości?

— Ze wszech miar — więc może musieliśmy naprzód znać równość, przed tym czasem, w którym po raz pierwszy zobaczyliśmy rzeczy równe i pomyśleli, że wszystkie one wprawdzie chciałyby być takie jak równość, ale im daleko do tego.

*Fedon, 74a—75a*

Co zostało tutaj ujawnione? Już na początku prezentowanego fragmentu wyjaśnia Platon, że interesuje go nie tyle równość przysługująca rzeczom jednostkowym (kamieniom, kawałkom drewna), ile coś o wiele bardziej zasadniczego: równość sama. W poznaniu zmysłowym rzeczy jednostkowe mogą wydawać się i prezentować jako mniej lub bardziej równe. Pada pytanie: Czy tak może się rzecz mieć z równością samą? Odpowiedź jest jednoznaczna: Równość nie może być sama nierównością, jakimś „mniej lub więcej”. Czym innym są rzeczy równe, czym innym zaś „równość sama”. Jeżeli bowiem zgadzamy się, że jednostkowe rzeczy jedynie przybliżają się do równości samej, nigdy jej nie osiągając, to stwierdzenie takie zakładać musi uprzednią wiedzę o tym, czym jest równość sama. Istotny to moment. Okazuje się bowiem, że warunkiem możliwości twierdzenia, iż „coś” jest „mniej” lub „bardziej” równe, jest znajomość tego, co jest „równością samą”. Widać tu, że Platon czyni równość samą pewną miarą, która umożliwia określenie równości na poziomie zjawisk. Zjawiska są przy tym zjawiskami realnymi; dlatego i miara konstytuująca zjawiska winna być pojmowana jako realna. Jeśli istnieją rzeczy piękne, to istnieć musi miara ich określoności jako rzeczy pięknych. Inaczej nie byłyby one rzeczami pięknymi. Równość „sama” czy „piękno samo” jako miara nie dopuszczają żadnego braku czy nadmiaru. Nie może być tak, iż równość sama mogłaby zawierać w sobie jakąś nierówność. Znaczy to, że równość samą charakteryzuje szczególna tożsamość i jedność, w przeciwieństwie do zjawisk, które znamionuje wielość i zróżnicowanie. Tożsamość i jedność właściwe temu, co „samo w sobie”, wskazują na inny od zjawiskowego sposób istnienia tego, co „samo w sobie”. Różnią się zatem statusem ontycznym zjawiska i „rzeczy same”, chociaż zarówno jedno, jak i drugie zachowują realność w tym sensie, że wzajemnie powiązane tworzą naturalne struktury świata. Można by z pewnym przybliżeniem powiedzieć, że „rzecz sama” jako idea jest realna, jeżeli konstytuuje jako miara poszczególne zjawiska, idealna zaś — jeśli jej bycie określa jedność i tożsamość.

Platon podejmuje teraz próbę dalszego dookreślenia rzeczy samej, tym razem z perspektywy niezłożoności i niezmienności. Powiada:

Otóż, czy to nie przedmioty złożone, powstałe przez syntezę, podlegają z natury rzeczy temu stanowi: rozpadają się tak samo, jak zostały

złożone. Ale jeśli coś jest niezłożone, to właśnie ono jedynie podlegać temu nie może, jeśli w ogóle cokolwiek?

— Zdaje mi się — powiada Kebes — że tak jest.

— Nieprawdaż; cokolwiek zawsze zostaje takie samo i niezmiennie, to przede wszystkim będzie niezłożone, a co raz takie, raz inne i nigdy takie samo, to będzie złożone?

— Mnie się przynajmniej tak wydaje.

— A wróćmy do tego — powiada — do tego, czegośmy poprzednio dotknęli w rozmowie. Rzeczywistość sama, z którą wiążemy pojęcie istnienia i w pytaniach, i w odpowiedziach, czy ona zostaje zawsze jednaka i niezmienna, czy raz jest taka, raz inna? Równość sama, piękno samo, wszystko, cokolwiek istnieje samo, każdy byt podpada kiedy jakiegokolwiek przemianie? Czy też zawsze wszystko, cokolwiek istnieje naprawdę, jedną tylko zachowuje postać samo w sobie, jednakie zawsze i niezmiennie, żadnej nigdy i pod żadnym względem odmianie nie podlegając?

— Zawsze zostaje takie samo, oczywiście, Sokratesie — powiedział Kebes.

— A jakże się ma rzecz z licznymi przedmiotami pięknymi, jak na przykład z ludźmi, końmi czy płaszcami, czy innymi jakimikolwiek rzeczami, czy to równymi, czy pięknymi, czy wszystkimi, które takie same imię noszą jak one? Czy są nieodmienne, czy też wprost przeciwnie jak tamte: ani same w stosunku do siebie samych, ani jedne w stosunku do drugich nigdy, powiedzieć można, nie zostają jednakie?

— Znowu tak jest — powiedział Kebes.

— Nigdy one nie są takie same.

— Nieprawdaż, tych możesz i dotknąć, i zobaczyć, i innymi je spostrzec zmysłami, natomiast tych niezmiennych nie sposób uchwycić czym innym, jak tylko pracą rozumu, bo to są rzeczy bezpostaciowe i zobaczyć ich nie można.

— Ze wszech miar — rzecze — prawdę mówisz.

— Więc, jeśli chcesz, to przyjmijmy — powiada — dwa rodzaje bytów: jeden widzialny, a drugi bez postaci.

— Przyjmijmy — mówi.

— I ten bez postaci zawsze jest taki sam, a widzialny nigdy?

*Fedon, 78c—79a*

Platon uznaje zatem, że rozpadowi podlegają tylko rzeczy złożone, czyli jedynie to, co proste i niezłożone, uznać można za wiecznotrwałe. Ponieważ zmysłowo poznawalne jest to tylko, co złożone, to niezłożone uchwytne może być jedynie mocą oglądu intelektualnego. Konieczne więc okazuje się przyjęcie dwu rodzajów „przedmiotów” poznania: tego, co widzialne (złożone i zmienne), oraz tego, co niewidzialne, bezpostaciowe (proste i niezłożone). Pamiętajmy przy tym, że zarówno jedne, jak i drugie dotyczą tego samego świata, o którego strukturę ostatecznie pytamy. Stąd też wynika w sposób

naturalny konieczność rozważenia relacji, jaka zachodzić może między tym, co proste, trwałe i niezmiennie, a tym, co złożone i przemijalne. Platon wskazuje możliwe rozstrzygnięcie:

— Ano, zobacz — powiada — co z tego wyjdzie, czy ci się tak samo wyda, jak i mnie. Bo mnie się wydaje, że jeśli istnieje coś pięknego, oprócz piękna samego, to ono przez nic innego nie jest pięknem, jak tylko przez to, że ma w sobie coś z owego piękna. I o wszystkim tak mówię. Takiego rodzaju przyczynę dopuszczasz?

— Dopuszczam — powiada.

— Wobec tego, mówi tamten, już nie rozumiem i nie umiem pojąć innych przyczyn, tych mądrych bardzo. Tylko, jeśli mi ktoś mówił, przez co to coś jest piękne, więc na przykład przez to, że barwę ma jak ładny kwiat, albo kształt, albo coś innego w tym rodzaju, ja zgoła nie dbam o takie rzeczy, bo ja się gubię w tym wszystkim, a tylko tego jednego po prostu i nieuczenie, i może naiwnie się u siebie trzymam, że nie co innego czyni to coś pięknym, jak tylko owego piękna obecność czy uczestnictwo, czy jakkolwiek się ono tam w nim zaznacza. Bo jeszcze o to się nie będę spierał, tylko tak myślę, że to przez piękno wszystkie rzeczy piękne stają się pięknymi. Wydaje mi się, że najbezpieczniej jest tak odpowiadać i sobie samemu, i drugim; tego się trzymam i myślę, że nigdy w tym nie upadnę, tylko że to bezpiecznie tak odpowiadać i sobie, i komukolwiek innemu, że przez piękno staje się pięknym wszystko, co piękne.

*Fedon*, 100c—100e

Fragment to znamieny i istotny w nauczaniu Platona. Jest w nim bowiem ukazany cały sens konieczności wprowadzenia „rzeczy samych w sobie” w obręb analiz ontologicznych. Poznawalność i bycie rzeczy pięknych są uwarunkowane istnieniem „rzeczy samych”. One to udzielają bycia i poznawalności rzeczom jednostkowym. Jeżeli istnieje coś pięknego, to nie dzięki czemuś innemu jest ono piękne, jak dzięki temu, że ma w sobie coś z piękna samego. Decydujące więc dla postaci, jaką ma określone zjawisko, jest uczestnictwo tego, co zjawiskowe, w tym, co „samo w sobie”. W tym też sensie możemy powiedzieć, że rzecz „sama w sobie”, idea stanowi miarę określoności danego zjawiska i jako taka decyduje o jego byciu oraz poznawalności. Pamiętając słowa wypowiedziane w *Kratyllosie*, że to, co zmienne, jest niepoznawalne, przyjąć trzeba, że musi istnieć w zjawiskach „coś”, co jest podstawą ich poznawalności, jeżeli jako takie są one przecież poznawalne (jako rzeczy piękne czy równe itp.). Podobnie jest z byciem zjawisk. Bez „posiadania” źródła trwałości nie mogłyby one tworzyć żadnych, nawet względnie trwałych, struktur (jako „rzeczy” pięknych czy równych), które określamy mianem rzeczywistości świata realnego (zjawiskowego). Przyjęcie zatem idei, „rzeczy samych”, nie jest tylko pewną konstrukcją intelektu,

lecz koniecznością uzasadniającą rzeczywistość tego, co nazywamy światem realnym. Pojawiający się problem uczestnictwa odsłania od razu kolejny wymiar. Widać, że mamy tu do czynienia nie z jedną tylko ideą, w której uczestniczy wiele zjawisk, lecz z wieloma ideami jako warunkami możliwości zjawisk. Stąd też w obręb problematyki uczestnictwa włączone zostać musi pytanie o rodzaj relacji, jaka zachodzi między samymi ideami. Jest już Platon tego świadomy w *Fedonie*, kiedy rozważa następujące zagadnienie:

[...] bo wiesz przecież, że w cokolwiek wstąpi idea trójki, z tego nie tylko muszą być trzy, ale także będzie to zarazem nieparzyste.

— Tak jest.

— W coś takiego przecież, powiemy, idea przeciwna tej postaci, która to sprawia, nigdy wejść nie potrafi.

— No nie.

— A sprawiła to nieparzystość?

— Tak.

— przeciwna jest jej idea czegoś parzystego?"

— Tak.

— Więc w trójkę nie wejdzie nigdy idea czegoś parzystego?

— No nie, przecież.

— Trójka nie chwyci parzystości żadną miarą?

— Nie chwyci żadną miarą.

— Więc nieparzysta jest trójka?

— Tak.

— Otóż mówiłem, że określić potrzeba, które to rzeczy, choć nie są czemuś przeciwne, to jednak tego nie zniosą, tego przeciwności; jak np. teraz trójka — nie jest przeciwna parzystości, a mimo to jej nie zniesie i nie weźmie na siebie, bo trójka zawsze przynosi coś przeciwnego temu, co parzyste, podobnie jak dwójka temu, co nieparzyste, i ogień temu, co zimne, i mnóstwo innych wypadków takich. Więc patrz doprawdy, czy tak rzecz określasz, że nie tylko jedno przeciwieństwo nie przyjmuje drugiego, ale i to, co mogłoby narzucać coś przeciwnego temu, do czego się zbliży, to właśnie, co coś narzuca, nie przyjmuje nigdy przeciwności tego, co samo narzuca. I znowu sobie przypomnij, bo nie szkodzi i parę razy usłyszeć: piątka nie przyjmuje idei tego, co parzyste, ani dziesiątka tego, co nieparzyste; jest w dziesiątce podwójność; ona sama nie jest czemuś innemu przeciwna, a jednak nie przyjmuje idei tego, co nieparzyste. Ani półtora i inne takie rzeczy, w których jest połówka, nie przyjmą idei całości. Ani trzecia część i wszystkie tego rodzaju części — jeżeli tylko dotrzymujesz mi kroku i jesteś też tego samego zdania.

*Fedon*, 104d—105b

Problem uczestnictwa jawi się tu jako kwestia niezwykle skomplikowana. Nie chodzi już tylko o problem uczestnictwa konkretnego zjawiska w kon-

kretniej idei, lecz o relacje między samymi ideami, decydujące o postaci zjawisk. Jak myśleć to uczestnictwo? Jak pojąć jego możliwość w perspektywie takiego stopnia komplikacji? Można sądzić, że konieczność rozważenia tych zagadnień zmusi Platona do poświęcenia im odrębnych dialogów. Będą nimi przede wszystkim *Parmenides* oraz *Sofista*. Tymczasem stwierdzić należy, że podstawowe kwestie związane z możliwym pojmowaniem idei zostają postawione, zyskując coraz pełniejsze przedstawienia.

Kolejną próbę przybliżenia intuicji dotyczącej rozumienia idei znajdujemy w dialogu *Uczta*. W dialogu tym Platon skupia się na kwestii, którą określić można mianem apologii piękna. Pragnie wyrazić w nim własny sposób pojmowania natury boskiego Erosa. Jednak nie w samej tylko apologii szukać należy istoty Platońskiej wypowiedzi. Wydaje się, że chodzi tu o sprawę bardziej istotną, przynajmniej wtedy, kiedy analizujemy ontologiczny aspekt dialogu. Platon w sposób bardzo precyzyjny postanawia przedstawić relację, jaka zachodzi między ideą a zjawiskiem, ukazując przede wszystkim warunki poznawalności zarówno zjawisk, jak i idei. Zamierza również w sposób pełniejszy wniknąć w jedną z najbardziej wyjątkowych idei, mianowicie w ideę piękna.

Przekaz Platoński przybrał formę niezwyklej, profetycznej wizji wieszczki Diotymy, która doznała objawienia (być może jest to analogia do Parmenidejskiego objawienia bogini Dike). Jeżeli uznać zasadność twierdzenia G. Martina<sup>2</sup>, że posługiwanie się formułą objawienia wyraża w filozofii greckiej najwyższy stopień napięcia i koncentracji myśli, to Platońską wizję przyjdzie uznać za niezwykle doniosłą. Są to — jak powiada sam Platon — sprawy najwyższe i najświętsze, które przeniknąć jest niezwykle trudno, a które dotyczą rozwoju miłości. Mówi:

— Aż dotąd w święte sprawy Erosa można było, mój Sokratesie, nawet i ciebie łatwo wprowadzić; ale najwyższe, najświętsze jego tajemnice, z których to wszystko dopiero wypływa, nie wiem, czy potrafisz przeniknąć, nawet choćbyś i szedł śladami dobrego przewodnika. Bo widzisz — powiada — właściwy rozwój miłości tak wyglądać powinien: Już za młodu chodzi człowiek za ładnymi ciałami i, jeśli go tylko dobrze przewodnik prowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzega, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał — to niby siostry rodzone, i że jeśli ma gonić za istotą piękną, to musi dobrze oczy otworzyć i widzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi. A kiedy to zobaczy, zaczyna wszystkie piękne ciała kochać; tamten gwałtowny żar ku jednemu ciału przygasać w nim zaczyna, wydaje mu się lichy i mały. A potem więcej zaczyna cenić piękność ukrytą w duszach niż tę, która w ciele mieszka; toteż jeśli w kim duszę zdrową

<sup>2</sup> G. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin—New York 1973, s. 110—123.

znajdzie, choćby nawet jej ciało nieszczególnie kwitło, wystarcza mu to, i kochać zaczyna, i troszczy się, i znowu takie myśli płodzi, i szuka, kto by też młodego człowieka rozwinąć potrafił; z czasem musi zobaczyć piękno ukryte w czynach i prawach i znowu pozna, że i ono jest w każdym jedno i to samo. Wtedy mu się piękno ciał zaczyna wydawać czymś małym i znikomym. Od czynów przejdzie do nauk, a kiedy całą ich piękność zobaczy, kiedy na takie skarby piękna spojrzy, nie będzie już niewolniczo wisiał u jednostkowej formy jego, nie będzie ślepo kochał piękności jednego tylko chłopaka albo człowieka jednego, albo dążenia; nie. On na pełne morze piękna już wypłynął i kiedy się na nim rozglądnie, płodzić zacznie słowa i myśli wielkie i wspaniałe, gnany nie nasyconym dążeniem do prawdy; aż kiedy sił w tej pracy nabierze i hartu, jedyna mu się wiedza ukaże, która naprawdę mówi o tym, co piękne. Teraz mnie słuchaj — powiada — jak tylko możesz, uważnie! Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne. I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek część ciała cielesna, ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmiennie wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka.

*Uczta, 209e—211b*

Wychodzi Platon z założenia, że rzeczy piękne poznawalne są wpieryw za pomocą zmysłów. Poznajemy bowiem w rzeczywistości świata piękno manifestujące się w indywidualnych obiektach (ciałach, rzeczach czy strukturach). Wzbudza to w poznającym afekty, wiążąc go z określonym ciałem czy rzeczą. Reflektując dane zmysłów, dostrzega jednak, że ciał tych i rzeczy jest wiele, przy czym każdemu i każdej z nich przypisać można w określonym stopniu piękno. Doświadcza więc jego zwielokrotnienia. W rezultacie pojawia się pojęcie piękna jako pewnego *universale*, które obejmuje wielość piękna indywidualnych ciał. Jak słusznie zauważa W. Stróżewski, jest to poziom, do którego doszedł Sokrates i na którym pozostał<sup>3</sup>. Platon idzie dalej. Pojęcie piękna jako pewnego *universale* pozwala wszak dostrzec już, że piękno

<sup>3</sup> W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s. 43.

obejmuje zdecydowanie szerszy zakres, nie będąc koniecznie związane tylko z przypadkiem indywidualnym. Przy tym wielość pięknych ciał nie jest tu abstrakcją. Pojęcie piękna zatem nie może się odnosić do piękna, które samo byłoby czymś abstrakcyjnym, chociaż samo stanowi niewątpliwie twór intelektualny. Nie o pojęcie tu zresztą chodzi. Sprawa dotyczy bowiem obiektywnego (niezależnego od stanowienia podmiotowego) piękna, ujawniającego się w każdym z wielu ciał, przy czym tylko sposób jego pojmowania odsyła do pojęcia. Można domniemywać, że chodzi tu o pytanie zasadnicze: Jak jest możliwe, że piękno (jak mówi Platon — jedna i ta sama piękność τὸ αὐτοῦ καλόν) może się manifestować w wielu ciałach, pozostając sobą? Odpowiedzi poszukiwać należy, rozpoczynając od analizy poziomu najniższego, poziomu indywidualnych obiektów. Piękno ciała — powiada Platon — naprowadzać może i naprowadza poznającego na piękno duszy ukrytej w ciele. Ujrzawszy piękno duszy, można wnosić o pięknie myśli, praw, dochodząc w końcu do piękna nauk. W każdym zatem przypadku odsłonięty zostaje nowy wymiar piękna. Wypływamy na „pełne morze piękna”, ujmując niepojętą wielość tego, o czym była mowa dotychczas.

Jeżeli uznać rzeczzone do tej pory „ujawnienia” za różne sposoby, na jakie manifestuje się piękno, to przyjąć należy konsekwentnie konieczność istnienia podstawy tych manifestacji, warunkującej ich bycie i poznawalność. Podstawę tę stanowi wedle Platona piękno samo, pierwszy i wieczny byt (πρῶτον δὲ αἰὲν ὄν), sam w sobie i jeden (αὐτὸ καὶ ἑνὸς αὐτοῦ μονοειδὲς αἰὲν ὄν), mający znamiona piękna boskiego (αὐτὸ τὸ Θεῖον καλόν), w którym wszystko, „co” piękne, jakoś uczestniczy. Odsłania się przed nami niezwykła jedność piękna samego, obejmująca sobą wielość możliwych manifestacji; mówiąc precyzyjniej — jedność, która na mocy uczestnictwa udziela siebie wszystkiemu, co będące w obszarze stawania się. W tym sensie można ją określić mianem „czystej obecności”, uczestniczącej w tym, co będące. Jeżeli przyjąć, że to, co będące, wiąże się z rzeczywistością stawania się, to „czystej obecności” przyznać należy miano tego, co jako jej podstawa jest najbardziej rzeczywiste i trwałe. Można przyznać jej — jak to czyni Platon — miano pierwszego, wiecznego i jednego bytu (αἰὲν ὄν). To, co będące, „jest” wtedy, kiedy uczestniczy w bycie jako w warunku jego możliwości. Jest zaś tym, „czym” jest (pięknym), jeżeli podstawę własnej określoności znajduje w bycie piękna samego. Przez pryzmat tego, co „samo w sobie”(byt), widzimy, czym jest i że jest to, co będące jako zjawisko. Stąd też powiedzieć można, że byt pozwala widzieć (ἰδεῖν), „czym” coś jest i że „jest”. Tak pojęty byt słusznie nazwany może być ideą.

I jeszcze jedna istotna kwestia, na którą należałoby zwrócić uwagę. Widać, że poszukiwania mają na celu znalezienie ostatecznych uzasadnień. Tradycja grecka wiąże owe poszukiwania z próbą dotarcia do najwyższych przyczyn czy zasad rzeczy, zakładając przyczynowy związek między tym, co można

uznać za podstawę, i tym, co jest jej konsekwencją<sup>4</sup>. W przypadku Platona chodzi o związek między zjawiskami a ideą. Jeżeli przyczyna ma zostać uznana za przyczynę (w dodatku ostateczną), to musi się różnić statusem i naturą od tego, co jest jej skutkiem. Jeśli stawianiu się przypisać zmienność, przemijalność i wielość, to przyczynę cechować musi niezmienność, wieczność i jedność. W cytowanym fragmencie *Uczty* widać to wyraźnie, kiedy Platon dochodzi do określenia tego, co „samo w sobie”, z pozycji analizy statusu zjawisk (*Uczta* 211ab). Takie cechy charakteryzować muszą to, co w strukturze świata najbardziej realne, najmocniejsze i podstawowe. To już nie poszukiwanie możliwie adekwatnych pojęć czy definicji, jak chciał tego Sokrates, lecz próba uzasadnienia całej struktury świata, wskazania tego, co w nim pierwsze i ostateczne. Jeśli jednak natura przyczyny różni się od natury skutku, to jak pojąć zachodzącą między nimi relację? Czy idea, udzielając zjawisku bycia i określoności, jest transcendentna wobec zjawiska, czy też zjawisko jakoś immanentnie zawiera się w idei? Platon postuluje tezę, wedle której — jak pamiętamy — rzeczy piękne uzyskują „własność” bycia pięknymi dzięki uczestnictwu w „pięknie samym”. Wskazuje to na ścisły związek między ideą i zjawiskiem. Patrząc z perspektywy zjawisk, dostrzegamy konieczność związku zjawiska z ideą. Zjawisko bowiem otrzymuje swoje bycie i określoność od idei i w tym sensie jest od niej całkowicie zależne. Czy podobnie dzieje się z ideą? Problem to na obecnym etapie rozważań trudny do rozstrzygnięcia. Z jednej bowiem strony, idea — jako wieczna i niezmienna — jest, i to w najmocniejszym tego słowa znaczeniu, tak że będąc, nie może przestać być. Dlatego też należałoby przypisać jej status bytu ponadzjawiskowego. Z drugiej jednak strony, skoro zjawiska mogą uczestniczyć w idei, to przecież samą ideę, jej bycie, charakteryzuje moment „obecności” w zjawiskach. Czy więc relacja między ideą a zjawiskiem jest relacją zwrotną czy też tylko jednokierunkową? Rozstrzygnięcie tego problemu wydaje się mieć decydujące znaczenie dla określenia statusu samej idei<sup>5</sup>. W *Uczcie* Platon jeszcze nie analizuje tego

<sup>4</sup> Najpełniej teza ta wyrażona została w stanowisku Arystotelesa: „Jest więc rzeczą jasną, że mądrość jest wiedzą o pewnych zasadach i przyczynach. [...] Istnieje nauka, która bada Byt jako taki (τὸ ὄν ἢ ὅν) i przysługujące mu atrybuty istotne (ὑπάρχοντα καθ' αὐτό) [...]. Otóż, ponieważ poszukujemy pierwszych zasad i najwyższych przyczyn, musi przeto istnieć Byt, do którego należą te zasady i przyczyny na mocy jego własnej natury.” Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983, I 981b, IV 1003a.

<sup>5</sup> Problem ten rozważany będzie przy okazji analiz późniejszych dialogów. Tymczasem powiedzieć można, że „obecność” (παρουσία) stanowi — podobnie jak „naśladownictwo” (μίμησις) — postać czy też rodzaj samego uczestnictwa (μέθεξις). Uczestnictwo bowiem, będąc z założenia relacyjne, sprawia, że to, co uczestniczy, odniesione jest w szczególnie sposób do tego, w czym uczestniczy (obecność), ale również to, w czym uczestniczy, odniesione jest jakoś do tego, co uczestniczy (naśladownictwo). Zależnie zatem od kierunku, w jakim postępuje analiza uczestnictwa, możemy rozważać uczestnictwo w modusie obecności bądź naśladownictwa. Zob. rozdział poświęcony analizie dialogu *Parmenides*.



zagadnienia gruntownie. Skłania się raczej do pojmowania relacji uczestnictwa jako relacji jednokierunkowej, a więc takiej, w której akcent pada na ponadzjawiskowość idei. Dopiero później, w *Parmenidesie*, rozważa inne możliwości. Niezależnie jednak od tego widać wyraźnie, że w centrum Platońskiej koncepcji idei lokuje się kwestia uczestnictwa. Pozostawiając tymczasem tę problematykę na boku, stajemy w obliczu konieczności rozważenia jeszcze jednego obrazu ukazującego Platońskie intuicje w pojmowaniu tego, co „samo w sobie”. Obraz ten prezentuje Platon w *Fajdrosie*, kolejnym wielkim dialogu poświęconym miłości.

Wielka wizja, jaką roztacza Platon, opowiada o wędrowce duszy do świata bogów, w którym przewodzi Zeus. Orszak bogów wraz z postępującą za nimi duszą dochodzi do skraju nieba, patrząc na wszystko, co znajduje się poza nim. Mówi Platon:

Przestrzeni zaś, która jest poza niebokręgiem, żaden jeszcze pieśniarz ani nie opiewał, ani nigdy nie opisze w pieśni tak, jak należy. Rzecz zaś ma się tak. Bo trzeba zaiste mieć odwagę powiedzieć prawdę, zwłaszcza gdy się rozprawia o prawdzie. Istnieje bowiem rzeczywiście Istota pozbawiona barw i kształtów, nieuchwytna, dająca się oglądać, za przewodem umysłu, jedynie duszy. Ona to jest przedmiotem prawdziwej wiedzy. Zatem, ponieważ boski umysł karmiony jest myślą i czystą wiedzą, przeto również umysł każdej duszy, która chciałaby osiągnąć to, co godziwe, gdy od długiego czasu wpatruje się w Byt, raduje się, a oglądając prawdę, rozrasta się i napełnia szczęściem, dopóki po obiegu koła ruch okrężny nie doprowadzi jej do Niego. W czasie zaś drogi okrężnej ogląda Sprawiedliwość Samą, ogląda Rozwagę, ogląda Wiedzę, i to nie tę, która zależy od powstawania i która jest u każdego jakoś inna, mająca za przedmiot te rzeczy, które my nazywamy bytami, lecz wiedzę obecną w tym, który jest Bytem rzeczywiście. A napatrzywszy się w ten sposób innym bytom rzeczywistym i nasyciwszy, wchodząc ponownie do wnętrza niebios, wraca do domu. A gdy wróciła tam, woźnica umieściwszy konie u żłobu, dawał im ambrozię, a po niej poił nektarem.

*Fajdros*, 247ce

Powiada się tu, że istnieje rzeczywiście Istota pozbawiona kształtów i barw, nieuchwytna, dająca się ująć jedynie oglądem duszy. Istotę tę określa Platon w sposób szczególny, mówiąc o niej οὐσία ὄντως οὐσα, co tłumaczyć można (jeśli to w ogóle możliwe) jako bycie będące bytem, przedmiot wiedzy prawdziwej (ἀληθοῦς ἐπιστήμης). Padające określenia są niezwykle mocne. Trudno znaleźć w dziejach filozofii wyrażenia o podobnej sile. Stajemy tu wobec poważnej trudności dotarcia do sensu Platońskiego określenia; przede wszystkim dlatego, że Platon mówi do nas za pomocą

mitu<sup>6</sup>, bądź mocniej: „wpada” w stare mity<sup>7</sup>, używając przy tym pojęć właściwych myśleniu ontologicznemu. Z jednej strony, wyrażenie οὐσία ὄντως οὐσα wyróżnione zostaje w stosunku do tego, co określone jest sprawiedliwością, rozważą i wiedzą samą, dzięki temu, że w drodze okężnej wokół Istoty są one dopiero oglądane, co świadczyłoby o odrębności Istoty i „rzeczy samych”. Z drugiej jednak strony, Istota spełnia wszelkie warunki bycia tym, co określamy pojęciem „samo w sobie”, można by zatem również pojmować ją jako ideę czy też najwyższą ideę. Być może rozwiązania poszukiwać należy dopiero w perspektywie myślenia, o jakim mowa w *Państwie*, gdzie ponad ideami sytuowane jest Dobro, jako źródło i początek wszystkiego tego, co w jakikolwiek sposób będące. Zgodnie z przekazem Platonskim, Istota ta jest rozumiana jako jedna, w przeciwieństwie do wielości tego, co „samo w sobie” (Rozwagi, Sprawiedliwości, Wiedzy). Być może ta szczególna jedność Istoty sprawia, iż jest ona sytuowana ponad ideami. Wolno przypuszczać, że Platon zaczyna dostrzegać konieczność wyjaśnienia faktu wielości idei i dlatego zwraca się ku Istocie „wyższej”, która bytuje jeszcze „mocniej” niż same idee, uzasadniając zarazem ich jedność, określoność i tożsamość. Dlatego też wyrażenie οὐσία ὄντως οὐσα można by tłumaczyć jako to, co bytuje „najbardziej”, to, co pośród tego, co rzeczywiste, najbardziej rzeczywiste, istniejące „najmocniej”. Czy chodziłoby tutaj o ideę najwyższą czy też o pryncypium bytowe — trudno jednoznacznie rozstrzygnąć. Niewątpliwy natomiast jest fakt, że Platon wskazuje na istnienie obszaru o szczególnym statusie ontycznym, uznając ów obszar za źródło prawdy i poznawalności ostatecznej. Obszar ten niewątpliwie nie ma żadnego związku z czasoprzestrzennością zjawisk (w tym sensie jest to ὑπερσώματος τόπος), stąd też zapewne sugestie Platona, by idei czy może pryncypium bytowego nie traktować jako obiektów lub *quasi*-obiektów czasoprzestrzennych. Nie są one bowiem niczym z tego, co będące jako zjawiska. Dlatego zapewne nie sposób ich definiować i opisywać jak zjawisk. Można ich natomiast jakoś „doświadczać” czy też oglądać je „oczyma” duszy. W tradycji greckiej obszar ponadniebiański wiązano od pewnego momentu z doskonałością, trwałością

<sup>6</sup> Rzeczywistość, którą opisuje Platon, przekracza wszelką zjawiskowość, nie może być zatem obrazowana za pomocą środków (języka) właściwych zjawiskowości. Zapewne z tego względu decyduje się Platon na użycie języka mitu.

<sup>7</sup> Mity, w jakich Platon wypowiada własne intuicje, były od dawna obecne w świadomości Greków. Fakt ten sprawia, że może się on nimi posługiwać ze szczególną precyzją. Zob. E. Wolicka: *Mit — symbol rozwinięty. W kręgu Platonskiej hermeneutyki mitów*. Lublin 1989. „Man sagt, Platon spreche hier in Mythen, oder noch schärfer, Platon falle in alte Mythen zurück. Selbst wenn dies der Fall wäre — und es ist ja tatsächlich der Fall — so wäre es merkwürdig und einer aufmerksamen Betrachtung wert, dass Platon über die Ideenlehre in Mythen spricht, daß er über die Ideenlehre zum mindesten auch in Mythen spricht.” G. Martin: *Platons Ideenlehre...*, s. 24.

i niezmiennością<sup>8</sup>. Trudno więc się dziwić, że Platon tam właśnie sytuuje idee. Wielu komentatorów traktuje takie usytuowanie idei jako argument na rzecz ich transcendencji<sup>9</sup>. Należy jednak zachować — jak sądzę — wyjątkową ostrożność. To, o czym mówi Platon, wskazuje raczej na pewien sposób pojmowania statusu idei niż na miejsce, w jakim mogą się znajdować. Jeżeli bowiem przyjąć, że obszar tego, co będące (zjawisk), jest tym, czym jest na mocy uczestnictwa w ideach, to idee nie mogą być same całkowicie oddzielone od tego, co stanowi ich konsekwencję, chociaż w sposób niewątpliwy różnią się od zjawisk bytowym statusem.

Wielka wizja ponadniebiańskiego „świata” idei wydaje się zatem dopełniać obrazu prezentowanego w dotychczasowych dialogach, uwyrażniając intuicje Platońskie związane z koniecznością uznania wielości idei, jak również akcentując ich wyjątkowy status ontyczny. Istotna jest również intuicja możliwej hierarchizacji idei czy też, co niewykluczone, propozycja wprowadzenia pryncypium bytowego, rozumianego jako warunek możliwości właściwego myślenia o ideach, a dzięki temu i o tym wszystkim, co sprawiają. Wiele z tych kwestii pojawi się jeszcze w formie bardziej rozwiniętej w kolejnym wielkim obrazie, jaki maluje Platon w dialogu *Państwo*. Zastanówmy się nad dokonanymi w tym dialogu ustaleniami.

---

<sup>8</sup> Koncepcja ta pojawiła się już prawdopodobnie w myśli pitagorejczyków. Zob. Theon ze Smyrny (o Filolaosie) 106, 10 (Diels, FVS, B11). Tłum. J. Gajda. W: Eadem: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 163.

<sup>9</sup> Zagadnienie to omawia szczegółowo G. Martin: *Platons Ideenlehre...*, s. 89—93. Interesujące uwagi prezentuje również N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin — Leipzig 1935, rozdz. 50.

## ROZDZIAŁ IV

# PAŃSTWO — W STRONĘ WIELKICH METAFOR

Kolejną próbę ukazania pełniejszego horyzontu, w jakim funkcjonować może rozumienie Platońskiej idei, znajdujemy w szóstej oraz siódmej księdze *Państwa*, w wielkich metaforach: „Słońca”, „Jaskini” i „Linii”. Stanowią one najważniejszą część wykładu Platona poświęconego rozumieniu idei w średnim okresie budowania teorii idei. Dlatego też należy je poddać jak najwnikliwszej analizie. Podejmując się rozważenia trzech wielkich metafor Platońskich, prezentowanych w dialogu *Państwo*, winniśmy przynajmniej w ograniczonym zakresie zastanowić się nad funkcją, jaką pełnią w pismach Platona metafora, mit czy personifikacja.

Proponuję rozważyć tę kwestię, zakładając, iż można dokonać rozróżnienia na myślenie dyskursywne i myślenie obrazowe. Myślenie dyskursywne dotyczyłoby opartego na prawach logicznych, językowego ujmowania tego, co może się stać przedmiotem poznania. Charakteryzuje się ono jednak swoistymi ograniczeniami, wynikającymi przede wszystkim z natury samego języka, na co wskazywał Platon wyraźnie w *Kratylosie*. Wydaje się, że w pełni świadomy tych ograniczeń, skłonny jest uważać, iż w miarę pełne wyrażenie określonej intuicji filozoficznej wymaga środków, które są władne dopełnić obrazu budowanego środkami dyskursywnymi. W tym celu swobodnie korzysta z metafory, mitu czy personifikacji, które stanowić mogą przykłady myślenia obrazowego. Platon nie jest tu wyjątkiem. Analizując dzieje myśli presokratejskiej (na przykład postać bogini Dike w poemacie Parmenidesa), możemy się przekonać, że są to środki często w tekstach występujące. Warto również nadmienić, że funkcja metafory, mitu czy personifikacji odgrywa inną rolę

w myśleniu filozoficznym, inną zaś w religii. Różnica polega na tym, że w religii pełnią one funkcje uzasadniające i kodyfikujące, w filozofii zaś stanowią jedynie środek wyrażania podstawowych intuicji filozoficznych<sup>1</sup> i przyjmują raczej postać obrazów czy zespołów obrazów, mających naprowadzić słuchacza bądź czytelnika na właściwy sposób rozumienia danej problematyki, wolny od pojawiających się w jej obrębie językowych ograniczeń. Umiejętność posługiwania się takimi środkami zależy w dużym stopniu od zdolności tego, kto się nimi posługuje. Spójrzmy zatem na trzy wielkie metafory Platonskie prezentowane w *Państwie*, próbując uchwycić ich sens.

## Metafora „Słońca”

Pierwsza z trzech wielkich metafor, metafora „Słońca” (507b—509d), stanowi próbę rozważenia natury Dobra i Piękną. Powiada Platon:

[...] że wiele jest rzeczy pięknych — odrzekłem — i wiele jest rzeczy dobrych, i o każdym rodzaju rzeczy tak mówimy, i tak to określamy słowem.

— Mówimy tak.

— A także Piękno samo i Dobro samo, i tak o wszystkich rzeczach, któreśmy poprzednio jako liczne przyjmowali, teraz je znowu pod jedną postać każdego rodzaju kładziemy, a ta jest jedna, i tak o każdej rzeczy mówimy, czym jest.

— Jest tak [...].

— Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne, i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. [...] Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele.

A Glaukon bardzo śmiesznie: — Apollonie! — powiada — cóż to za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite!

*Państwo*, 508e—509c

Platon wyraża w ten sposób ponownie zasadnicze intuicje, które pojawiły się jako konsekwencja analiz w dotychczas prezentowanych dialogach. Teraz jednak próbuje je rozwinąć, koncentrując się na analizie Dobra.

<sup>1</sup> G. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin—New York 1973, s. 96—123.

Powiada, że podobnie jak Słońce udziela obszarowi stawania się działalności, powstawania, wzrostu i pożywienia, samo nie przynależąc do tego obszaru, tak też Dobro powołuje nie tylko to, co jest, ale również bycie od niego pochodzi (*ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι*). Dobro nie przynależy jednak samo do bycia. W tym sensie jest Dobro tym, które sytuuje się poza byciem (*οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ*) i jest — jak powiada Platon — *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (ponad byciem)<sup>2</sup>. Proponuję tłumaczyć Platońskie *οὐσία* za pomocą pojęcia „bycie”, ponieważ jako znominalizowana forma od *εἶναι*, oznacza ono wszystko, co w jakikolwiek sposób jest, przy czym nie rozstrzyga się z góry, jaką postać może ono przyjąć. Z tego też powodu z pojęciem bycia wiązać należy swoistą nieokreśloność. Bycie w najogólniejszym sensie oznacza to, co jest, konkretna zaś forma, jaką może ono przyjąć, zależy wyłącznie od rodzaju nałożonego nań ograniczenia. Wtedy to nieokreślone bycie przyjmuje określoną postać. W odniesieniu do analizowanej dotychczas teorii nieokreślone bycie może się pojawić pod postacią bytu. Platon używa takich terminów, jak: *τὸ ὄν*, *ὄν ὄντος ὄν*, *εἶδος* czy *ἰδέα*. Bycie może jednak przybrać również postać zjawiska. Pojawiają się wtedy takie terminy, jak: *τὰ χρήματα*, *τὰ φαινόμενα*, *γίγνεται* czy *σκιαί*. W późniejszym okresie rozwoju teorii będziemy mieli do czynienia z jeszcze innymi terminami określającymi możliwe postacie. To jednak, co dla nich wspólne, zawiera się w fakcie, że każda z owych postaci w określony sposób jest. Będzie trzeba jednak zapytać (i tak zdaje się czynić Platon w swojej teorii): Co znaczą owe sposoby, na jakie to, co jest, jest? Jakie jest źródło różnicowania poszczególnych postaci bycia? Co ostatecznie sprawia, że są one tym, czym są? Pytania te wyznaczają horyzont Platońskiej ontologii.

Tymczasem przyjmuje Platon, iż Dobro sytuuje się ponad wszelkim byciem. Jeżeli przyjąć (jak w dotychczas rozważanych dialogach), że pod pojęciem bytu rozumie on ideę, to Dobro jawić się będzie jako usytuowane poza czy raczej ponad ideami. Tak pojmowane, Dobro uzyskuje szczególnie status „obiektu” ponadbytowego. Stanowi to przyczynę licznych sporów interpretacyjnych. Wskazuje przede wszystkim na to, że Dobro nie ma nic

<sup>2</sup> „Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρῶμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φησεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Platon: *Państwo*, 509b. Tłumacze: „Słońce bowiem temu, co widzialne, nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, wzrostu oraz pożywienia, samo nie będąc powstawaniem. Jakżeby? Tak więc temu, co poznawalne, nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również to, co jest, i bycie od niego pochodzi, przy czym Dobro nie jest byciem, lecz tym, co ponad nim, czymś pierwszym i przewyższającym wszystko.”

wspólnego z dobrem rozumianym jako cnota związana z wymiarem ludzkiego działania<sup>3</sup>. Dobro, o którym mówi Platon, ma natomiast wymiar ontologiczny, głównie ze względu na to, że udziela bytowości i określoności ideom, a za ich pośrednictwem — również zjawiskom, tak że one same mogą być dopiero pomyślane z jego perspektywy<sup>4</sup>. Powstaje koncepcja uznania Dobra za najwyższą z idei, usytuowania Dobra ponad innymi ideami. Nasuwają się przy tym pytania, które skłaniają jednak do pewnej ostrożności. Czym, prócz usytuowania w stopniu hierarchii, różniłaby się idea Dobra od innych idei? Co to znaczy, że Dobro nie jest związane z byciem (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), lecz umieszczone ponad nim? Czym byłaby idea najwyższa, która sama nie byłaby bytem? Czym zatem byłby byt, czym idea pozbawiona bytowości?

Sądzę, że problemy te da się rozwiązać wtedy tylko, kiedy zrezygnujemy z myślenia Dobra jako idei czy też idei najwyższej. Możliwe jest bowiem pomyślenie Dobra inaczej, tj. przez odwołanie się do dotychczasowej tradycji myślenia greckiego, gdzie źródeł filozoficznego pojmowania świata poszukiwano wśród zasad i pryncypiów bytowych (ἀρχαί). Wskazując przykładowo na pitagorejczyków, zauważyć możemy, że odwoływali się oni do pryncypiów bytowych, uznając je za zasady organizujące strukturę świata. Posłuchajmy Filolaosa, który powiada: „Tak wygląda nauka o naturze i harmonii: istota rzeczy, która jest wieczna, jak i sama natura wymaga nie wiedzy ludzkiej, lecz boskiej. Jest bowiem oczywiste, że mogłoby być tak, że cokolwiek z rzeczy istniejących i podległych poznaniu mogłoby być przez nas poznane, gdyby nie stanowiła ona (harmonia) podstawy wszystkiego, z czego składa się kosmos, zarówno tego, co ograniczone, jak i nieograniczone. Skoro zaś podstawę wszystkiego stanowią zasady [ἀρχαί — B. D.], które nie są ani podobne, ani jednorodne, niemożliwe byłoby uporządkowanie ich w porządek świata, gdyby nie zaistniała harmonia, w jakikolwiek sposób się zrodziła. Podobne bowiem i jednorodne nie potrzebowały harmonii, niepodobne zaś i niejednorodne, i niejed-

<sup>3</sup> H. J. Krämer: *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Trans. J. Catan. New York 1990, s. 96—103.

<sup>4</sup> „As the sun gives to visible objects not only the power of being seen, but also their generation and growth and nourishment, so you may say of the objects knowledge that not only their being known comes from the good, but their existence and being also come from it. But while the lifegiving power of the sun is quite different from its illuminative function, the function of the Idea of good as source of the being of the other Ideas is really the same as its function as source of our understanding of them; for we shall be right in explaining the existence of the other Ideas by reference to the Idea of good, only if it is actually the ground of their being.” D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951, s. 41. Stwierdzenia Rossa zachowują ważność niezależnie od faktu, że Dobro traktuje on jako najwyższą ideę, a nie pryncypium.

nakowe muszą być przez ową harmonię połączone, przez co stanowią całość kosmosu.”<sup>5</sup>

W przytoczonym fragmencie wskazuje się na istnienie zasad, które czynią możliwą pojmowalność tego wszystkiego, czego są źródłem. Wnosić wolno z tego, że i Platonowi podejście takie nie mogło być obce. Intuicja Dobra sytuowanego jako Dobro ponadbytowe wskazywałaby na możliwość rozumienia Dobra jako ponadbyтового pryncypium, udzielającego siebie wszelkiemu byciu. W tym sensie, sytuując Dobro ponad bytem, można by je pojmować jako źródło określoności idei (bytu), a w rezultacie i zjawisk. Tym zaś, co w sposób zasadniczy różnicowałoby ideę od pryncypium, byłby fakt, że idei może być wiele, pryncypium zaś Dobra może być tylko jedno. Idea byłaby zatem ograniczona zakresowo do ściśle określonego obszaru, na przykład idea sprawiedliwości czy równości, podczas gdy pryncypium Dobra takiego ograniczenia by nie wykazywało. Tak pojmując status Platońskiego Dobra, byłibysmy władni podolać wielu trudnościom piętrzącym się wtedy, kiedy uznamy Dobro za ideę najwyższą<sup>6</sup>. Sądzę, że pełne potwierdzenie takiego ujęcia Dobra znajdziemy dopiero w późnej postaci Platońskiej teorii idei. Koncepcję Dobra natomiast w takiej postaci, w jakiej została przedstawiona w *Państwie*, uznać można za pierwszy, wstępny sygnał późniejszej teorii pryncypiów, zawartej w ostatnich dialogach i w nauce niepisanej.

Pozostaje do rozważenia jeszcze jeden istotny problem, sygnalizowany w metaforze „Słońca”, a dotyczący relacji między Dobrem a prawdą. Dobro jest — zdaniem Platona — źródłem prawdy, analogicznie do Słońca, które stanowi źródło widzialności. Podobnie jak Słońce umożliwia widzialność mocą światła, tak też Dobro umożliwia poznawalność siebie dzięki wyłaniającej się z niego prawdzie. Widzimy więc, że prawda nie jest tu tożsama z Dobrem, lecz jawi się raczej jako jego manifestacja. Prawda, nie będąc Słońcem ani tym, co widzialne, lecz „pośrednikiem” między źródłem Dobra i tym, co jest nim obdarzone, umożliwia jawność Dobra, czyniąc je widocznym. W tym też sensie zachodziłby związek między pojęciem prawdy i pojęciem jawności Dobra. Taką właśnie tożsamość dostrzegamy na poziomie języka greckiego, w którym

<sup>5</sup> Zob. Stobajos: *Eclogae*, I 21,7 (Diels, FVS, B6). Tłum. J. Gajda. W: Eadem: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 162.

<sup>6</sup> Problem ten podejmuje Platon w późniejszych analizach, głównie w *Parmenidesie* i w nauce niepisanej. Podobną intuicję prezentuje J. N. Findlay: „Wir werden zwangsläufig dahin gebracht, die Idee des Guten zu erwägen, von der die gesamte Hierarchie ausstrahlt. Es ist deutlich, dass es sich hierbei nicht um ein ausschliesslich praktisches oder soziales Ideal handeln kann, sondern nur eine soziale und praktische Bedeutung insofern vorliegt, als dass alles Dingliche und alle Ideen davon abhängen. Es gibt keinen Grund, an Aristoteles' Bericht zu zweifeln, wonach Plato das Gute mit der Einheit identifizierte, wie es seine megarischen Freunde bereits getan hatten, und es sich als ein Prinzip vorstellte, dem die wesentliche Einheit einer jeden Idee zukomme, so dass sie, in welchem Ausmass auch immer allgemeine und Nicht-Zusammengesetztem verschweisse.” *Plato und der Platonismus, eine Einführung*. Königstein 1994, s. 92.



prawdę określa się mianem ἀλήθεια. Poznanie prawdy zatem można by definiować jako proces wywodzenia Dobra z niejawności w jawność. Tak rozumiana, prawda nie ma nic wspólnego ze prawdotwórczą aktywnością poznającego podmiotu ani też z zakładaną adekwatnością, jaka zachodzi między podmiotem i realnym stanem rzeczy, gdzie każdorazowo szukać trzeba kryteriów owej adekwatności. Prawda jest tą, która przysługuje Dobru i jako taka ma charakter obiektywny, całkowicie od podmiotu niezależny. Funkcja podmiotu ogranicza się tylko do umiejętności jej odkrywania, tak że podmiot określony może być jedynie mianem podmiotu odkrywającego, a nie (jak chcą tego przeważnie filozofowie nowożytni i współcześni) podmiotu w jakimś sensie konstytuującego prawdę. Dobrze wyraża tę tezę wypowiedź W. Heinricha, który we wstępie do *Zarysu historii filozofii* mówi, że Grecy wypracowali koncepcję podmiotu poznającego, nie sformułowali natomiast koncepcji podmiotu zmetafizykowanego, charakterystycznej dla czasów nowożytnych i współczesnych<sup>7</sup>. Należy o tym zawsze pamiętać, eliminuje to bowiem wiele nieporozumień i nieadekwatnych interpretacji.

Platon proponuje więc inny sposób rozumienia prawdy. Można by go określić najprościej mianem manifestacyjnej koncepcji prawdy (*veritas ut manifestatio entis*). Koncepcję tę charakteryzuje precyzyjnie W. Stróżewski w następujących słowach: „[...] prawda odnosi się wprost do ujawniającego się bytu: w tym, czym jest, i w tym, że jest. Podmiot poznający skierowuje się ku rzeczy, pragnąc, jeśli tak można powiedzieć, »zespolic się« z nią w intencji czystego odniesienia. Sam nie żywi żadnych prekoncepcji, w szczególności żadnych treści pojęciowych, które miałyby być wynikiem »odwzorowania« rzeczy, wymagającym teraz określonego sprawdzenia (*verificatio*). Prawda nie sprowadza się tu do sprawdzenia, lecz jest pierwotnym, nieuprzedzonym ujmowaniem rzeczy. Jedynym warunkiem, jaki spełniony być musi przez podmiot, jest jego otwartość. A jedynym *a priori*, jakie nim rządzi, jest postulat dotarcia do prawdy o rzeczy, dążenie, by pozwolić się jej odsłonić samej w sobie — taką, jaka jest. Jeśli stanie się to w sposób wykluczający wszelką wątpliwość, tzn. w sposób bezwzględnie oczywisty, prawda, którą tą drogą osiągniemy, będzie mogła stać się podstawą wszelkich innych prawd, w tym także sądów, jakie o rzeczy przyjdzie nam formułować.”<sup>8</sup> Warto tę manifestacyjną koncepcję prawdy wyakcentować i zachować. Zdaje się ona bowiem odgrywać w myśleniu Platonskim rolę decydującą. Przyzwyczajeni do definicji Arystotelesa, pomijamy ją często, wskutek czego zrozumiałość intencji Platona staje się ograniczona. Tymczasem taka właśnie koncepcja prawdy wydaje

<sup>7</sup> W. Heinrich: *Zarys historii filozofii*. T. 1. Kraków 1925, s. VI.

<sup>8</sup> Przedplatońskie koncepcje prawdy omawia szczegółowo J. Gajda: *Platońska droga do idei*. Wrocław 1993, s. 54—59. Zob. również W. Stróżewski: *W kręgu wartości*. „Znak” 1992, s. 78.

się obowiązywać w myśli Platona, kiedy próbuje prezentować tezę o prawdzie ujawniającej ponadbytowe Dobro. Ponieważ Dobro czyni się podstawą bycia i określoności zarówno idei, jak i zjawisk, również tam szukać należy prawdy pojętej jako jawność Dobra.

Trzeba jednak zapytać: Czy tak rozumiana prawda jest w pełni dostępna poznaniu podmiotowemu? Pomijając już fakt ograniczenia poznawczego duszy wynikający z ograniczenia cielesnością (motyw pitagorejski — *Fedon*), należy dodać jeszcze argument wywodzący się z samej metafory. Chodzi o to, że prawda, nie będąc tożsama z Dobrem, nie może odsłaniać go w pełni, podobnie jak światło Słońca, nie będąc Słońcem, również nie odsłania go całkowicie. Niepełna zatem poznawalność Dobra miałaby źródło w samej strukturze możliwego ujawniania Dobra, a dopiero wtórnie w strukturze poznania podmiotowego (podmiot może zawsze mniej lub bardziej adekwatnie ujawniającą się prawdę odsłaniać). Być może w ten sposób dałoby się wyjaśnić między innymi problem ograniczonej dostępności poznawczej prawdy w sferze zjawisk, idei czy pryncypium<sup>9</sup>. Może i to, a nie tylko język, stanowi przyczynę konieczności posługiwania się metaforą? Jak zatem pojąć poznawczą dostępność obszaru fundującego strukturę świata?

Rzecz jasna, ze względu na swoją naturę jest on ujmowalny jedynie mocą oglądu intelektualnego. Jak bowiem powiada Platon w *Państwie*:

Dobro króluje w świecie myśli tak, jak Słońce w świecie widzialnym.

*Państwo*, 509d

Jedynie zatem myśl potrafi uchwytywać Dobro, prawdę i byt. Pobrzmiewa tu echo Parmenidejskiej formuły o odpowiedniości między myślą i bytem. Skoro tak, to samo wyjaśnienie poznawalności Dobra, prawdy i bytu oraz tego, co nim nie jest (zjawisk), staje się możliwe dzięki eksperymentowi myślowemu. Taki eksperyment znajdujemy w metaforze „Jaskini”.

## Metafora „Jaskini”

Platon przedstawia nam obraz jaskini (514—519), w której środku znajduje się murek, a po nim poruszają się różne figury. Za murkiem płonie ogień, rzucający światło na położoną niżej, przeciwną ścianę. Pod ścianą siedzą niewolnicy, którzy nie mogą poruszać głowami, tak że widzą jedynie ścianę i pojawiające się na jej tle cienie przedmiotów oraz figur oświetlanych blas-

<sup>9</sup> Platon: *Listy*. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1987, VII, 342—345.

kiem ognia. Jaskinia ma wejście, do którego co prawda dociera światło Słońca, ale nie przenika do jej wnętrza. Metafora, jaką posługuje się Platon, ma stanowić próbę zobrazowania możliwości poznawczych podmiotu, jak również całej struktury tego, co poznawaniu podlega. Skrępowani niewolnicy, mogący obserwować tylko cienie, utożsamieni zostają z poznającymi podmiotami, których poznanie odpowiada poznaniu zmysłowemu, odniesionemu do świata zjawisk. Konsekwencją takiego stanu jest fakt, że poznający uznają za prawdę to tylko, co zjawia się w postaci cieni na ścianie jaskini, a więc tylko to, co zjawiskowe. Znając początkowe warunki ustanowione przez Platona, domyślamy się, że sfera cieni (zjawisk), stanowi ostatnią w wielowarstwowej strukturze rzeczywistości poznawanej. Uznanie jej za stopień podstawowy (aluzja do sofistów) świadczyć może jedynie — zdaniem Platona — o wyjątkowej ignorancji filozoficznej. Winniśmy bowiem dostrzec, że cienie, zjawiska mają i muszą mieć swoją przyczynę. Jest nią ogień świecący po przeciwległej stronie ściany. To właśnie ogień czyni widzialnymi przedmioty, figury poruszające się wzdłuż murku, a więc wydobywa je z mroku, pozwalając się ujawnić w formie cieni.

Jak jednak interpretować przedmioty i figury oświetlane blaskiem ognia? Można — sędzę — zaryzykować twierdzenie, że odpowiadają one „obiektom” matematycznym zajmującym — jak powiada Platon — pozycję pośrednią między ideami a obszarem zjawisk<sup>10</sup>. Podobną intuicję wyraża również W. Stróżewski: „Chodzi o to, że jest coś pośredniego między ideami a rzeczami materialnymi. Idee są reprezentowane przez przedmioty materialne, a rzeczy materialne przez cienie. Między jednym a drugim stoją wytwory. Dla interpretacji wytworów mamy pod ręką tylko przedmioty matematyczne [...] chciałbym tu zaryzykować hipotezę, że niesione przedmioty, wytwory, stanowią obraz przedmiotów matematycznych.”<sup>11</sup> Byłyby to więc — zdaniem Platona — „obiekty” istniejące bardziej „prawdziwie” i „mocniej” niż zjawiska, które nadają im konieczną określoność. Być może odzywa się tu echo intuicji pitagorejskich, w myśl których wszelka określoność dotycząca obszaru zjawisk wiąże się z przedmiotami matematyki. Pełniejsze wyjaśnienie tego zagadnienia znajdziemy dopiero w późniejszej teorii liczb idealnych.

Z kolei ogień należy — jak sędzę — utożsamiać z samym bytem. Stanowi on bowiem konieczny warunek możliwości ujawniania się oraz widzialności figur i przedmiotów, a ostatecznie — samych cieni. Jako taki, określony może być jako czyniący widzialnym (ἰδεῖν) i przedmioty, i figury. W tym też sensie

<sup>10</sup> Zob. Platon: *Państwo*, 509d—511e. Mówi o tym również Arystoteles, omawiając teorię Platona: „Platon twierdził poza tym, że obok świata zmysłowego oraz Idei istnieją przedmioty matematyki, które zajmują pośrednią pozycję (μεταξύ), różniąc się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i niezmiennie, a od Idei tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda Idea jest zawsze jedna.” Met., I, 987b.

<sup>11</sup> W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s. 102.

odpowiadać mu może pojęcie idei, tj. tego, co czyni, że „coś” jest, i pozwala widzieć, że jest tym, „czym” jest. W ten sposób „obiekty” matematyczne, a dzięki nim także zjawiska uzyskiwałyby określoność od idei (ognia)<sup>12</sup>.

Pozostaje jeszcze kwestia ustalenia statusu, jaki w metaforze „Jaskini” ma Słońce, świecące na zewnątrz, które nie przenika jednak do jej wnętrza. Uważam, że można tego dokonać, uwzględniając samą treść metafory „Słońca”. Jak pamiętamy, Dobro jest usytuowane ponad byciem ( $\epsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ), udzielając bycia, podobnie jak Słońce, które nie tylko widzialności udziela, ale też istnienia, pożywienia i wzrostu. Można — sędzę — uznać, że sam ogień jest przecież nie czym innym, jak tylko częstką Słońca, częstką tej samej energii. Może więc być tym, czym jest, jeżeli uczestniczy w tym, co ogień umożliwia — tzn. w Słońcu. Z tej perspektywy należałoby pojmować Słońce jako ostateczną przyczynę ognia, przyczynę, która jest jedna, w przeciwieństwie do możliwej wielości ognia. Tak pojęte, pełniłoby Dobro funkcję ponadbytowego pryncypium, warunkującego bycie idei, a w dalszej kolejności — zjawisk.

Obraz, który jawi się naszym oczom, okazuje się więc swoisty: na szczycie świata, właściwie zaś ponad nim, stoi pryncypium Dobra, które niczym Słońce udziela bycia i widzialności światu. Bytowość manifestuje się pod postacią ognia, „urealnijającego” matematyczne „przedmioty”, określające ostatecznie strukturę zjawisk (cieni). Światło natomiast Słońca i ognia przyrównać można do prawdy, która nie będąc ani Słońcem, ani ogniem, czyni możliwą poznawalność zarówno Słońca, jak i ognia. Warunkuje też jawność i poznawalność tego wszystkiego, co jest skutkiem obecności Dobra, a więc idei, przedmiotów matematyki oraz zjawisk.

Wyobrażenie uwolnienia się z kajdan utożsamia Platon z wejściem na prawdziwą drogę poznania, gdy dochodzi do rozpoznania właściwej, wielowarstwowej struktury ontycznej świata. Warunkiem owego rozpoznania czyni konieczność radykalnego zwrotu, odwrócenia się od zniewalającego pozorną prawdziwością świata cieni w stronę tego, co ostatecznie prawdziwe i umożliwiającej wszelką poznawalność<sup>13</sup>.

Platon stara się wyznaczyć taką perspektywę filozoficzną, która zakłada zwrot od zmysłowego doświadczenia do intelektualnego oglądu, który nazywa „wnoszeniem się duszy do świata myśli”. Następuje ono stopniowo, przez pokonywanie poszczególnych szczebli struktury świata, jest poznaniem wstę-

<sup>12</sup> „Ogień jest przyczyną cieni, słońce zaś — i o tym Platon bardzo wyraźnie mówi — przyczyną ognia, ogień pochodzi ostatecznie od słońca.” Ibidem, s. 105.

<sup>13</sup> Problem ten omawiam w swojej pracy: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990, s. 25—26, oraz w artykule: *Humanizm w filozofii M. Heideggera*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 11—12.

pującym, które wieńczy dotarcie do źródła wszystkiego tego, co w jakikolwiek sposób „będące”. Powiada Platon:

Wychodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznoszenie się duszy do świata myśli, to nie zbłądzisz i trafisz w moją nadzieję, skoro pragniesz ją usłyszeć.

*Państwo, 517b*

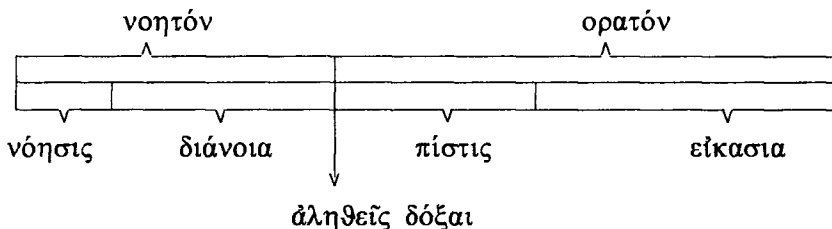
Zwrot w stronę źródła nie jest jednak czymś, czego dokonuje się łatwo i w sposób naturalny, ponieważ wymaga całkowitej zmiany postawy wobec świata. Rzecz jasna, dla tych, którzy zmiany takiej dokonać nie chcą bądź nie potrafią, wszystko to, o czym mówi Platon, wydaje się śmieszne i niedorzeczne. Śmieszny i niedorzeczny wydaje się filozof i każdy, kto podąży tą drogą. Niewątpliwie zmiana ta stanowi szczególny rodzaj wyzwolenia, może więc mieć charakter nie tylko filozoficzny, ale również religijny. Chodzi przecież o dotarcie do ostatecznych źródeł bycia i poznawalności świata. Jeżeli to ostatnie wiązać z jakoś pojmowaną boskością, to dotarcie do źródeł jawi się jako równoznaczne z otwarciem się na perspektywę Absolutu i z możliwością jego doświadczenia. W tym też sensie takie odwrócenie czyni dopiero filozofem oraz przyjacielem prawdy i bogów.

Sam zwrot ku temu, co może być źródłem bycia i prawdy, domaga się jednak uzupełnienia rozważaniami dotyczącymi struktury ludzkiego poznania. Odwrócenie, zwrot stanowią przecież postać poznawczej postawy wobec świata, są funkcją poznania. Dlatego też konieczna okaże się analiza władz poznawczych podmiotu. Zostaje ona podjęta i przeprowadzona w kolejnej wielkiej metaforze Platonińskiej, określanej mianem metafory „Linii”.

## Metafora „Linii”

Zdaniem Platona poznanie jest i może być jedynie funkcją duszy (*Państwo*, 508d). Przyjmuje ono postać poznania zmysłowego (τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων) oraz poznania rozumowego (τὰ ἐκ τῶν διανοήσεων). W metaforze „Linii” (509d—511e) postaciom tym odpowiadają: rodzaj widzialny (ορατόν γένος) i rodzaj myślowy (νοητόν γένος). Platon reprezentuje przy tym stanowisko, zgodnie z którym pierwszeństwo w poznaniu adekwatnym powinno być przypisane myśli. Zmysły zaś winno się traktować jako konieczny, wstępny warunek poznania, mając świadomość faktu, że rodzą one jedynie wiedzę niejasną i niepewną.

Tezę epistemologicznego dualizmu wprowadza Platon po raz pierwszy w *Fedonie*. Powiada tam, że poznanie zmysłowe nie jest poznaniem prawdziwym (65a, 83a), że poznanie prawdziwe jest funkcją czystego myślenia (διανοεῖθαι). Podział na zmysły i myślenie nie wyraża jednak w pełni struktury duszy. Proponuje więc podział bardziej precyzyjny. W metaforze „Linii” duszę określają cztery zasadnicze poziomy poznania: εἰκασία, πίστις, διάνοια, νόησις.



U podstaw poznania zmysłowego sytuuje Platon ogląd za pomocą obrazów (εἰκασία), czyli rodzaj poznania pośredniego, zapośredniczonego obrazami. Przedmiotem oglądu nie są tu rzeczy czy obiekty świata fenomenalnego, lecz jego zmysłowe obrazy. Obrazami nazywa zarówno cienie, odbicia, jak i odwzorowania przedmiotów fenomenalnych:

[...] mówiąc o obrazach, mam na myśli naprzód cienie rzucone, potem odbicie w wodach i przedmiotach stałych a gładkich i świecących i wszelkie odwzorowania tego rodzaju, jeżeli rozumiesz.

*Państwo*, 510a

Rodzaj poznania zmysłowego bezpośredniego określa Platon mianem πίστις, oznaczającym spostrzeganie rzeczy i przedmiotów fenomenalnych przez duszę:

[...] jako drugi odcinek rodzaju widzialnego weź to wszystko, do czego tamte rzeczy są podobne, a więc zwierzęta, które nas otaczają, i wszelkie rośliny, i cały dział wytworów ręki ludzkiej.

*Państwo*, 510a

Ten rodzaj poznania jednak nie informuje nas o ostatecznej prawdzie konstytuującej świat fenomenalny, dlatego przysługuje mu jedynie status wiary czy mniemania. Sądzić należy, że zarówno πίστις, jak i εἰκασία różnicują zasadniczo sposób dania przedmiotów, nie zaś same przedmioty. Zależnie więc od tego, czy duszy dany jest obraz czy też fenomenalny obiekt, mówimy o εἰκασία bądź πίστις. Sposób dania określa tu zatem sposób poznania. Pozostaje to zgodne z wypowiedziami Platona, kiedy w *Filebie* twierdzi, że

nauki różnicuje odpowiedniość względem ich przedmiotu (*Fileb*, 58e, 61e). Stanowi to również wyraz intuicji Platonskiej, zgodnie z którą podobne poznawalne jest przez podobne:  $\delta\upsilon\tau\omega\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\omicron\mu\iota\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\ \delta\epsilon\ \delta\omicron\mu\iota\omega\theta\eta$  (*Państwo*, 510a).

Obszar zmysłowości charakteryzuje — jak widać — zasadniczo receptywność. Zmysły jednak stanowią część duszy. Ta zaś pojmowana jest w swojej całości dynamicznie. Platon, definiując jej status, określa ją mianem samoporuszającego się źródła ruchu —  $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \xi\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\iota\nu\omicron\upsilon\nu$ <sup>14</sup>. Czy zatem zmysłowość, będąc funkcją poznania duszy, może pozostać wolna od przypisywanej jej w całości dynamiki? Wnosić można, że byłoby to nieuzasadnione. Dlatego zasadne jest przyjęcie hipotezy, że dynamika duszy musi znajdować swoje odzwierciedlenie również na poziomie zmysłów, jeżeli te w sposób konieczny przynależą do jej struktury. Czy obecność takiej intuicji znajduje potwierdzenie w myśleniu Platona? Czy w sferze zmysłowości istnieje „coś”, co odpowiadałoby dynamicznemu wymiarowi duszy?

Większość komentatorów pomija ten problem, przechodząc od razu do analizy obszaru dianoetycznego. Tymczasem należy — sędzę — wsłuchać się dokładniej w przekaz Platonskiego *Menona* (85c, 98a, 97c). Rozważając możliwości poznawcze podmiotu, zwraca uwagę Platon na pewien fenomen przysługujący zmysłowości, który określa mianem „słusznych mniemań” ( $\delta\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ ). Zdają się one — według Platona — stanowić szczególny rodzaj pomostu między poznaniem zmysłowym i poznaniem intelektualnym, przynależąc jednak jeszcze do samej zmysłowości.

Poznanie zmysłowe traktowane jest jako niedoskonałe, lecz powiada Platon, że nie posiadający wiedzy pewnej nosi w sobie przynajmniej przecucie prawdy:

[...] w niewiedzącym znajdują się o tym, czego on nie wie, słuszne mniemanie.

*Menon*, 85c

Z mniemań zaś, będących niejako snem, może się w końcu zbudzić właściwa wiedza ( $\xi\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ). Przysługuje zatem zmysłowości szczególny fenomen, warunkujący możliwość uchwycenia prawdy, będący jednak tylko jej przecuciem, mglistą intuicją, mającą tylko pewien stopień prawdopodobieństwa. Mówi Platon:

[...] posiadający wiedzę zawsze utrafić będzie w to, co jest właściwe, mający zaś słuszne mniemanie, raz utrafi w to, drugi raz nie.

*Menon*, 97c

<sup>14</sup> Zob. Platon: *Fajdros*, 245c i nast.; Idem: *Prawa*, 893b, 896e.

Poznanie zmysłowe zatem wiązałoby się z pewnym typem dynamicznego odniesienia, które rodzi się już na poziomie zmysłów i umożliwia „przecucie” prawdy czy raczej „otwarcie się” na możliwość jej uchwycenia. A może właśnie „słuszne mniemanie” uznać by za podstawę tego, co często określane bywa mianem filozoficznej intuicji?

Co zatem — zdaniem Platona — sprawia, że „słuszne mniemanie” przekształcone zostanie w wiedzę, tj. że utrafi w to, co właściwe? „Słuszne mniemanie”, będąc warunkiem zdobycia wiedzy prawdziwej, musi zostać — wedle filozofa — poddane opracowaniu za pomocą analizy logicznej. Dopiero wtedy twierdzenia, budowane na podstawie „słusznych mniemań”, mogą zostać powiązane w spójny i niesprzeczny system wiedzy. Platon wypowiada to w następujących słowach:

[...] różni się wiedza spętaniem jakimś od słusznego mniemania.

*Menon*, 98a

Tak pojęta rola logiki i analizy logicznej kieruje już w stronę kolejnego wymiaru poznającej duszy, jakim jest rozsądek — *διάνοια*. Przejdźmy zatem do jego rozważenia.

## Metoda aksjomatyczna — poziom dianoetyczny

Problem poznania dianoetycznego wiąże się ściśle z procedurą analizy logicznej, ta zaś — z metodą, która odgrywa w analizie tej pierwszoplanową rolę. Jest nią metoda aksjomatyczna, a za jej twórcę uznać należy niewątpliwie Platona<sup>15</sup>. Jeżeli założyć, że pewną postacią indukcji (nierozwiniętej) posługiwał się już Sokrates<sup>16</sup>, to źródeł Platońskiej metody aksjomatycznej upatrywać należy w przekonaniu, że metoda Sokratesa nie jest w pełni adekwatna do budowania wiedzy. Początkowo uznaje Platon metodę rozumowania polegającą na przyjęciu założenia najmocniejszego i wyprowadzeniu z niego koniecznych, logicznych konsekwencji — *κατὰ τὴν ὑπόθεσιν περὶ αἰνεῖν* (*Fedon*, 100a). Oto, nie wiedząc, czym jest przedmiot naszego poznania, stawiamy pewną hipotezę, po czym badamy konsekwencje, do jakich może ona prowadzić. Później w *Państwie*, precyzując ten sposób myślenia, powiada:

<sup>15</sup> Tezę tę głosi i uzasadnia Z. Jordan: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937.

<sup>16</sup> Trudno bowiem całkowicie kwestionować (jak np. Reale) przekazy Arystotelesa, w których postuluje istnienie takiej procedury. Zob. *Met.*, XIII, 1078b.



W tym miejscu, gdzie się dusza przedmiotami z poprzedniego odcinka posługuje niby obrazami i musi od założeń wychodzić nie ku początkowi, ale ku końcowi.

*Państwo, 510b*

Jeżeli założymy, że cnota jest wiedzą, to możemy wyprowadzić wniosek, iż można się jej nauczyć. Jeśli jednak przyjmiemy inne założenie, mianowicie że cnota jest dobrem, a okazałoby się, że istnieje dobro, które nie jest wiedzą, cnota nie mogłaby zostać uznana za wiedzę, a więc nie można by się jej nauczyć (*Menon*, 87c—89a). Platon zauważa, że tak właśnie postępują matematycy, o czym mówi w metaforze „Linii”:

Myślę, że wiesz, jak to ci, którzy się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią, zakładają to, co nieparzyste i parzyste kształty, i trzy postacie kątów, i inne rzeczy tym pokrewne, zależnie od tego lub owego zadania, bo niby to już wiedzą, robią z tego treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i nie uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne; od nich więc zaczynają i przechodzą do kroków następnych, kończąc na tym, co sobie obrali jako cel rozważania.

*Państwo, 510c*

Rozumienie prezentowanej procedury zależy w dużym stopniu od tego, jak pojmowany jest w niej termin „założenie” (ὑπόθεσις). Szczegółową analizę tego terminu przeprowadza Z. Jordan<sup>17</sup>. Odwołajmy się do jego ustaleń.

Termin ὑπόθεσις w dialogach Platońskich znaczy tyle, co „założenie”, „przesłanka”, może również znaczyć „definicja” (*Fedon*, 92d, 100a, 101de). Można rozumieć ὑπόθεσις jako twierdzenie przyjęte bez dowodu lub twierdzenie gdzie indziej już udowodnione względnie pewną definicję mającą taki charakter, jak postulaty Euklidesa. Ὑπόθεσις nie może więc być rozumiane jako przesłanka ostateczna, tj. jako twierdzenie naczelne ze względu na dany zbiór zdań, lecz stanowi przesłankę dowodu w trakcie rozwiązywania określonego problemu. Jest to więc postępowanie polegające na wyprowadzaniu konsekwencji z przyjętych, w każdym wypadku innych założeń. W końcu wśród konsekwencji danego założenia znajduje się zdanie, które należy udowodnić. Dane zdanie jest prawdziwe, jeżeli wynika z przyjętego układu twierdzeń, fałszywe, jeżeli nie można wykazać zdania udowodnionego, które byłoby racją zdania danego. Jest to typ szczególnej koniecz-

<sup>17</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 155—157. Można również powołać się na prace H. Cohena: *Platos Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1879, oraz P. Natorpa: *Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.

ności, budowanej w drodze dedukcyjnego rozumowania. Uznając przesłanki, musimy uznać wnioski i odwrotnie (*Fedon*, 72a, 76c—77a, 100a, 101d). Kluczowy moment stanowi jednak przyjęcie założenia, które samo nie wymaga uzasadnienia:

[...] robią z tego treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo są one każdemu jasne [...].

*Państwo*, 510c

Tak postępują matematycy. Nie są oni zobowiązani dowodzić podstaw przyjęcia określonych hipotez. Co zatem stanowi punkt wyjścia ich tworzenia? Platon twierdzi, że mają one podstawę w „przedmiotach z poprzedniego odcinka” (*Państwo*, 510b), którymi posługują się niby obrazami czy też „postaciami widzialnymi” (510d). Możemy się domyślać, że chodzi tu o εἰκασία, πίστις oraz ἀληθῆς δόξα, przy czym wydaje się, iż decydującą rolę odgrywa „słuszne mniemanie”, pozwalające „przeczuwać” prawdę, stając się tym samym podstawą określonego założenia. „Spętane” regułami logiki założenie, umożliwia w drodze dedukcyjnego rozumowania wyprowadzenie koniecznych konsekwencji. Jest to już rodzaj wiedzy cechującej się znacznym — w porównaniu z poznaniem doksalnym — stopniem ścisłości.

Mocą tych zabiegów podejmowana jest również próba uchwycenia tego, co ostatecznie prawdziwe. Powiada Platon:

[...] starają się dojrzeć to, co samo w sobie — τε αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν.

*Państwo*, 510e

Czy jednak owa próba pozwala na dotarcie do tego obszaru? Platon twierdzi, że jest to rodzaj najdoskonalszego przybliżenia się do prawdy, chociaż rezultaty takiego postępowania często wiodą do złudnego przekonania, że w ten sposób uchwytuje się to, co samo w sobie:

— Więc ja mówiłem o tym rodzaju przedmiotów myśli i że dusza się założeniami pewnymi musi posługiwać, kiedy je badać zechce, i nie do szczytu i początku wtedy zmierza, bo nie potrafi wyjść z tego, w czym tkwi, i wzniesć się ponad założenia; jako obrazów używa wtedy dusza tych przedmiotów, które się odwzorowują w jeszcze niższych, bierze je za rzeczy same i ceni je jako naoczne i wyraźne.

*Państwo*, 511a

Poznanie dianoetyczne zatem nie jest tu przyjmowane jako rodzaj poznania doskonałego, jest jedynie najdoskonalszym w swoim rodzaju. A ponieważ posługuje się nim matematyka, należy uznać ją za naukę, która

w sposób najdoskonalszy, acz nie ostateczny przybliża nas do prawdy. Stąd też szczególna rola, jaką przypisuje Platon „przedmiotom” matematyki, sytuując je w miejscu pośrednim między poziomem idei a zjawisk.

Czym jednak ostatecznie różni się poznanie dianoetyczne od poznania doksalnego? W *Gorgiaszu* mówi Platon o tym, że metoda (τέχνη) odróżnia wiedzę od wszystkiego, co wiedzą nie jest (501a). Na poziomie doksalnym dusza w doświadczeniu nie posługuje się rozumowaniem, lecz domniemaniem, które można dzięki ćwiczeniu i wprawie doprowadzić do pewnej doskonałości (*Fileb*, 56a). Jeżeli jednak opieramy się jedynie na domniemaniach, nie stosując metody, tzn. nie podając przyczyn i racji domniemania, doświadczenie jawi się jako ἀλόγῳ πᾶγμα — nierozumne działanie (*Gorgiasz*, 465a). Właściwa metoda wiedzie do uzyskania wiedzy, która stanowi system twierdzeń uporządkowanych mocą logicznego stosunku wynikania<sup>18</sup>. Mówi o tym Platon w *Menonie*:

Gdyż prawdziwe mniemania, dopóki w nas pozostają, są bardzo pożyteczne i robią wiele dobrego. One jednak nie chcą długo pozostawać, ale uciekają z duszy człowieka. Tak, że nie mają wielkiej wartości, póki ich się nie przywiąże przyczynowym rozumowaniem.

*Menon*, 97e—98a

Ta metoda również — jak się okazuje — nie jest metodą doskonałą. Czy istnieje metoda doskonalsza, pozwalająca na docieranie do prawdy, przewyższająca poznanie matematyczne? Otóż jest nią — zdaniem Platona — królująca w obszarze myśli dialektyka.

---

<sup>18</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 157.

## ROZDZIAŁ V

# DIALEKTYKA PLATOŃSKA

Do najważniejszych osiągnięć myśli Platońskiej zaliczyć należy wypracowanie metody dialektycznej, która w zamierzeniu stanowić ma próbę przekroczenia trudności i ograniczeń metody aksjomatycznej, właściwej poznaniu matematycznemu. Ze względu na rolę, jaką odgrywa metoda dialektyczna w całej filozofii Platońskiej, zasługuje na w miarę szczegółową analizę. W metaforze „Linii” charakteryzuje ją wstępnie Platon w następujący sposób:

— Więc i ten drugi odcinek świata myśli żebyś zrozumiał. Ja przez ten odcinek rozumiem to, czego myśl sama dotyka mocą dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako szczyty i początki, tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma, a nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko postaciami samymi, poprzez nie same i do nich samych dochodząc i na nich kończąc.

*Państwo, 511bc*

Próbę uchwycenia stanowiska Platońskiego proponuję rozpocząć od wyjaśnienia istoty procedury, z jaką mamy tu do czynienia. Sądzić należy, że w budowaniu systemu wiedzy Platon ma na celu nie tylko wykazanie konieczności uchwytowywania logicznych związków między poszczególnymi twierdzeniami czy też badanie konsekwencji, jakie wynikają z przyjmowanych założeń. To wydaje się niekwestionowanym warunkiem wszelkiej wiedzy. Ale czy jest to warunek wystarczający? Platon uważa, że wiedza oparta na

założeniach, która znaczy tu tyle, co twierdzenia przyjęte bez dowodu, nie wystarcza. Celem bowiem zasadniczym pracy filozofa jest i być powinno poszukiwanie założeń pewnych, mogących stanowić ostateczny warunek poznawalności, takich zatem, które same nie wymagają dowodu, są ἀνυπόθετα, i na których opierać by można twierdzenia pochodne. Znakomicie wyraża intuicję Platona Z. Jordan: „Stąd bierze początek z jednej strony zwrócenie uwagi na wartość zdań przyjętych jako założenia oraz z drugiej żądanie poszukiwania racji dla »zdań naczelných«, którym nie przysługuje oczywistość i pewność absolutna, a zatem które wymagają ugruntowania w tym, »co dowodu nie wymaga.«”<sup>1</sup> Mówi o tym również Platon w *Kratylosie*:

W każdej dziedzinie wszyscy winni się oddać gruntownym badaniom i wszechstronnym studiom nad twierdzeniem naczelnym, czy zakłada się je podstawnie, czy bezpodstawnie. Skoro badania dostatecznie były pogłębione, reszta okaże się koniecznymi konsekwencjami przyjętego twierdzenia.

*Kratylos*, 436d

Zdań przyjmowanych jako ὑπόθεσις nie należy traktować jako zdań nie wymagających uzasadnienia. Dlatego też trzeba wskazać podstawę — ἀρχή dla każdej ὑπόθεσις (*Fedon*, 101de, *Państwo*, 511bc). Można tego dokonać, odwracając kierunek rozumowania, który przy wnioskowaniu przebiegał od racji ku następstwom, poszukując dla racji racji najmocniejszych, tzn. cofając się tak daleko, aż znajdziemy rację ostateczną, pewną i oczywistą, ἀρχή wszystkich ὑπόθεσις. Mówi Platon:

[...] kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako szczyty i początki, tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma [...].

*Państwo*, 511b

Komentuje Jordan: „To ostatnie postępowanie, nie znane matematykom, nie poszukuje dla danych ὑπόθεσις innych ὑπόθεσις, z których by tamte logicznie wynikały, lecz ἐπ' ἀρχήν ἀνυποθετον ἐξ ὑποθέσεως τοῦσα (R. 6 510b) poszukuje racji niedowodliwych, ostatecznych, z których każda ὑπόθεσις ὁμολογουμένως wynika (R. 6 511bc). Przecistawiając ὑπόθεσις — ἀρχή, przeprowadza Platon nie tylko rozróżnienie pojęć przesłanki i ostatecznej przesłanki, lecz jednocześnie układu twierdzeń przyjętych bez dowodu i układu twierdzeń, które nie wymagają dowodu (ἀνυπόθετον), wreszcie układu

<sup>1</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937, s. 191—192.

aksjomatów spełniających postulat zupełności ze względu na wszystkie zdania tego systemu. Opisane postępowanie streścimy krótko słowami: postępowanie ἐπ' ἀρχὴν poszukuje takiego układu twierdzeń naczelnych, aby wszystkie ὑπόθεσις logicznie z nich wynikały, także wszelkie zdanie matematyczne, jeżeli nie jest aksjomatem, to daje się z aksjomatów wyprowadzić w sposób zupełny, wskutek czego każda przesłanka jakiegoś dowodu okazuje się aksjomatem albo twierdzeniem wynikającym z aksjomatów."<sup>2</sup> Takie postępowanie odróżnia zasadniczo postawę filozofa od postawy matematyka. Matematyk, astronom czy muzyk przyjmuje pewne zdania bez dowodu jako zdania oczywiste. Przyjęcie tych zdań pozwala dowodzić innych zdań, czyniąc całość systemem dedukcyjnym. Filozof poszukiwać musi jednak tego, co podstawowe, warunkujące przyjęcie zdań bez dowodu. Uznaje on, że ὑπόθεσις wymienionych nauk nie stanowią ἀρχή, lecz są hipotezami w pełnym tego słowa znaczeniu. Filozof może posłużyć się nimi jako stopniami w celu uchwycenia podstawy, zmierza jednak do znalezienia racji ostatecznej, nie wymagającej dowodu. W tym też sensie dialektyka ma być metodą, która wyprowadza ὑπόθεσις nauk takich, jak matematyka, astronomia czy muzyka, z nielicznych wspólnych zasad, które nie wymagają już dowodu. Dialektykę należałoby tu zasadniczo rozumieć jako badanie podstaw wszystkich nauk. Podkreśla to Platon:

A pozostałe, które, powiedzieliśmy, mają coś do czynienia z bytem, jak te tam geometrie i te, które się z nią wiążą, widzimy, że tylko przez sen marzą na temat bytu, a na jawie dojrzeć go nie mogą, jak długo się założeniami posługują i nie tykają ich w ogóle, bo nie umieją ich zanalizować ściśle. Przecież, jeżeli się coś zaczyna od samych niewiadomych, a koniec i środek ma spleciony też z niewiadomych, to jakim sposobem zbiór takich ustaleń może być nauką?

*Państwo*, 533bc

Stajemy zatem wobec konieczności rozważenia owych ἀρχή ἀνυπόθετος, fundujących cały system wiedzy Platońskiej. Warunkiem dotarcia do nich uczynił filozof metodę dialektyczną (ἡ διαλεκτική μέθοδος). Dialektyk ma świadomość faktu, że matematyk, przyjmując pewne zdania bez dowodu jako oczywiste, nie musi dochodzić tego, co samo konstytuuje możliwość ich budowania. Odwołajmy się do przykładu.

Kiedy matematyk analizuje zdania dotyczące trójkątów, okręgów, kwadratów itp., i on musi już „coś” zakładać, by móc sensownie mówić o owych figurach. Musi sięgnąć do pojęć wyrażających wspólną identyczność, takich jak „równość”, „nierówność”, „tożsamość”, „różność”. Nie rozważa ich

<sup>2</sup> Ibidem, s. 180—182. Zob. H.-G. Gadamer: *Mathematik und Dialektik bei Plato*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1991, s. 290—313.

jednak, zakładając ich oczywistość. Filozof dialektyk musi pytać dalej, wyjaśniać status, funkcję i rolę tych pojęć oraz poszukiwać ich podstaw. Stąd też dialektyk jest tym, który dostrzega, że same  $\acute{\upsilon}\pi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  nie stanowią ostatecznego ufundowania wiedzy. Traktuje je więc jedynie jako stopnie zbliżające do uchwycenia tego, co bardziej podstawowe (*Państwo*, 511b). W *Fedonie* wyraża jeszcze Platon ogólne przekonanie, że w dialogu z partnerem poszukiwać należy założeń najmocniejszych, przechodząc od analizy jednego założenia ku następnym (*Fedon*, 100a). W *Państwie* wyraża już przekonanie, że należy zrezygnować z relatywnej sytuacji rozumienia dialogicznego na rzecz próby uchwycenia absolutnie bezzakołoniowego początku. Co zatem należy uznać za ów początek, za  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$  wszystkich  $\acute{\upsilon}\pi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ? Platon sugeruje, że jest nim to, co określamy mianem bytu. Dialektyk sięgać winien tego, o czym tylko „marzą” matematycy, sięgać winien bytu, którego tamci „na jawie dojrzeć nie mogą”. Przedmiotem zatem zasadniczym dialektyki jest metodyczny sposób docierania do bytu. Jako  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$  wszystkich  $\acute{\upsilon}\pi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$  przyjąć trzeba bytowość samą, poszukując najadekwatniejszych środków jej uchwytowania. Platon wie przy tym, że bytowość może być ujawniona jedynie na poziomie myśli, tylko ona bowiem władna jest do bytu docierać. Myśl zaś artykułuje się tylko w możliwy dla niej sposób — za pośrednictwem pojęć. Te z kolei stanowią podstawę mowy i wszelkiego dyskursu. Stąd też wynika, że w analizie pojęć szukać można środka, którego mocą dostępny staje się sam byt. Należy przy tym zwrócić uwagę na istotny moment, który wiąże postępowanie Platona z intuicjami Parmenidesa. Myśl jest zawsze myślą o „czymś”, co jest, i tylko jako taka może być pojmowana<sup>3</sup>. W tym też sensie byt jawić się musi zawsze i koniecznie jako warunek możliwości myślenia samego. Relacja między myślą a bytem (w sensie ontologicznym) nie jest więc relacją zwrotną: przeciwnie — jest zawsze relacją, w której byt jawi się jako warunek możliwości myślenia. Można, posługując się językiem metaforycznym, powiedzieć, że myśl jest „miejscem” ujawniania się bytu, „miejscem”, w którym byt „wychodzi na jaw”. Tak rozumiana, myśl traci swoją autonomię w stosunku do bytu, natomiast jej zasadnicza funkcja sprowadzona zostaje do jak najpełniejszego i najadekwatniejszego wyrażenia bytu samego. Istnieje więc relacja źródłowa między myślą a bytem taka, że pierwszeństwo przynależy w niej zawsze bytowi. Skoro zaś myśl jest źródłowo odniesiona do bytu, to również pojęcia, które myśl tę artykułują, znamionować musi podobny rodzaj odniesienia. Może to stanowić podstawę przekonania, iż właśnie na poziomie pojęć poszukiwać trzeba i należy „dostępu” do samej bytowości. Rzecz jasna, nie o wszystkie pojęcia tu chodzi, lecz o takie, w których sam byt ujawnia się najpełniej. Podejmując zatem próbę dotarcia do  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$   $\acute{\upsilon}\pi\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$ , możemy się odwołać do rozważenia tych pojęć, które gwarantują dostępność bytu. Należy przy tym

<sup>3</sup> τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Parmenides (DK 28 B 3).

dążyć do zbudowania takiej metody analizy samych pojęć, która zapewniłaby precyzyjną artykulację bytowości. Temu właśnie zadaniu ma służyć dialektyka. Dlatego E. Zeller stwierdza, że konstrukcja systemu Platońskiego opiera się na analizie pojęć, która staje się w ten sposób głównym przedmiotem dialektyki<sup>4</sup>.

W naszym przykładzie (odnośnie do postępowania matematyka) powinien dialektyk zbadać metodycznie takie pojęcia, jak „równość”, „nierówność”, „tożsamość”, „różność”, które stanowią dopiero warunek możliwości mówienia o trójkątach, kwadratach, okręgach itp. Platon bowiem zdaje się trwać w przekonaniu, że w analizie treści najwyższych pojęć ujawnić się może to, co najbardziej fundamentalne. Jak to rozumieć?

Jeśli przyjąć, że myśl źródłowo zrelatywizowana jest do bytu, to pojęcia, w których myśl ta się artykułuje, „niosą” z sobą pewną informację o samym bycie. Zadanie dialektyka polega teraz na wydobyciu owej informacji. Może się to dokonać w procesie analizy treści i struktury pojęć oraz w analizie ich wzajemnych relacji. Trzeba więc rozwinąć metodyczne procedury, w których treści pojęć, ich struktura czy też wzajemne między nimi odniesienia mogły nas informować o „rzeczywistości”, która sama czyni je możliwymi, będąc ontycznie niezależną zarówno od pojęć, jak i procedur analitycznych. Jest to — jak powiada Platon — pewien rodzaj sztuki, właściwej jedynie filozofom. Dlatego też dialektykiem nazywa tego, kto zdolny do mądrej rozmowy, chwyta, czym jest byt (*Państwo*, 534b).

Wypowiedź Platona uznaję za jednoznaczną. Celem ostatecznym dialektyki jest uchwycenie bytu. Metoda zatem związana z analizą języka i jego struktury służyć ma dotarciu do ontologii. Dlatego też zrozumiałe jest, że Platon zamierza potraktować ją jako zwieńczenie wszystkich nauk (*Państwo*, 534e), jako metodę, która wychodząc od ὑπόθεσις nauk, dochodzi do ἀρχῇ διυπνόητος. W tym celu posługuje się analizą najogólniejszych pojęć po to, aby ukazać przejście od tego, co uwarunkowane, do tego, co nieuwarunkowane. Bada ona możliwości przejścia między tymi obszarami. Jeżeli bowiem przejścia te nie stanowią jedynie czystej konstrukcji intelektu, to jawić się one muszą jako te, w których byt może się w sposób możliwie adekwatny artykułować.

<sup>4</sup> „Der eigentliche und ursprüngliche Inhalt der Philosophie sind dem Plato, wie wir bereits wissen, die Begriffe, da sie allein das wahrhaft Seiende, das Wesen der Dinge zum Inhalt haben.” E. Zeller: *Philosophie der Griechen*. Th. 2. Tübingen 1846, s. 185. Powiada również Gadamer: „Philosophie ist für Plato Dialektik. Dialektik als die Bemühung um den λόγος οὐσίας bestimmt sich aus dem Sinn von Sein. Ursprungsmotiv der platonische Idee ist die Frage nach dem Guten, die nichts anderes fragt als: was ein Seiendes zu sein hat, worauf hin es immer als dasselbe verstanden werden kann. Diese Bestimmung des Begriffs des Guten ist eine universalontologische [...]” H.-G. Gadamer: *Platos dialektische Ethik*. Hamburg 1983, s. 7.



Dwie drogi w sposób zasadniczy charakteryzują metodę dialektyczną. Pierwszą określić można mianem συναγωγή, gdzie to, co wielostronnie rozproszone, sprowadza się, łącząc do jednoczącej ogólności, oraz drugą διαίρεσις, gdzie to, co wielorakie, wyprowadza się, dzieląc z najwyższej ogólności<sup>5</sup>. Wiedza wyraża się w pojęciach gatunkowych i rodzajowych, dlatego sztuka dialektyki winna uchwycić wszelkie zależności, jakie występują między tymi pojęciami, winna analizować konsekwencje ich rozkładu i powiązań. Mówi o tym Platon w *Fajdrosie*:

Ten, kto się oddaje badaniu, powinien składniki w różny sposób rozproszone sprowadzić do jednego pojęcia, tak iżby określając każdy, uczynił jasnym, o czym za każdym razem zamierza uczyć [...].

Fajdros: Co zaś, Sokratesie, uważasz za drugą umiejętność?

Sokrates: To, przeciwnie, że się umie podzielić zgodnie z istotą rzeczy, zgodnie z właściwym rozczłonkowaniem, nie usiłując pokawałkować żadnej części [...].

Sokrates: Ja właśnie, Fajdrosie, sam jestem żądny tych podziałów i uogólnień, tak iżbym był biegły w mówieniu i myśleniu o nich. Jeśli też sądzę, że ktoś inny jest sprawny, aby w jednym i w mnogości dostrzegać istotę rzeczy, to w ślad za takim ja uganiam się jakby za bożyszczem. A doprawdy nawet tych, którzy są zdolni tego dokonać, ja — słusznie czy nie, takim imieniem ich darzę, Bóg to wie — w każdym razie dotąd nazywam ich dialektykami.

*Fajdros*, 265d—266c

W *Sofiście* zaś powiada:

Kto to robić potrafi, ten należycie dostrzega, jak się jedna postać ciągnie poprzez wiele rodzajów, chociaż każdy z nich leży osobno. I jak wiele różnych od siebie jedna postać z zewnątrz obejmuje i jak jedna przez wiele rodzajów w jedno łączy, i jak się ich wiele wyróżnia, określonych z każdej strony. Na tym polega wiedza, która pozwala rozstrzygać o każdym rodzaju, czy i jak on się może wiązać z innym, czy też i jak nie.

*Sofista*, 253de

Jest to zatem metoda, za pomocą której analizowane są relacje zachodzące między najogólniejszymi pojęciami rodzajowymi a podporządkowanymi im pojęciami gatunkowymi, przy czym analiza może być prowadzona w dwu kierunkach: od gatunku do rodzaju i od rodzaju do gatunku<sup>6</sup>. Zasadniczo, koncepcja Platońskiej dialektyki jest podobna we wszystkich dialogach.

<sup>5</sup> H.-G. Gadamer: *Platos dialektische Ethik...*, s. 73—80; D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951, s. 117.

<sup>6</sup> Rodzaj jest tu oczywiście rozumiany jako nadrzędny względem gatunku.

Różnice wynikają jedynie z faktu, że w *Sofiście* czy *Polityku* droga wedle podziału (διαίρεσις) jest bardziej preferowana, podczas gdy w *Państwie* i *Fajdosie* akcent pada na drogę łączenia (συναγωγή). Metodę łączenia można by określić mianem Platońskiej „indukcji”. Stanowi ona przegląd specyficznych pojęć, jakie mogą przysługiwać określonym stanom rzeczy. Pojęcia te odnosimy ostatecznie do najwyższych pojęć rodzajowych (μέγιστα γένη). Jest więc metodą, w której wielość pojęć odniesionych do indywidualnych stanów rzeczy zwrócona zostaje w stronę najogólniejszego pojęcia rodzajowego, gdzie w wielości i różnicy dostrzega się jedność „przechodzącego” przez nie pojęcia. W tym też sensie przegląd pojęć gatunkowych pozwala na dotarcie do najwyższych pojęć rodzajowych, które same stanowią szczególne jedności. Warunek stanowi tu analiza powiązań między pojęciami gatunkowymi, tak aby „składniki w różny sposób rozproszone sprowadzić do jednego pojęcia”. Wpierw zatem analizuje się pojęcia gatunkowe przysługujące przedmiotom czy stanom jednostkowym, później wyższe gatunkowo pojęcia o szerszym zakresie, ostatecznie zaś dochodzi się do najwyższych pojęć rodzajowych, wspólnych pojęciom gatunkowym, sprowadzając je do jednoczącej ogólności. Przykładem może tu być pojęcie rodzajowe „sofista”, omawiane w dialogu o tym samym tytule. Powiada się tam:

Gość: No nic, tylko zdaje się, że sofista to właśnie jest rodzaj, który sobie przysparza pieniędzy, a zalicza się do umiejętności dysputowania, która należy do umiejętności sprzeczenia się, do umiejętności prowadzenia sporów, a więc jest pewnym bojem, rodzajem walki i umiejętności nabywania. Tok myśli znowu tak nam pokazał sofistę.

*Sofista*, 226a

Drugą z możliwych dróg analizy jest — wedle Platona — metoda diairetyczna. Jej istotę stanowi dwudzielny podział najwyższych pojęć rodzajowych, aż po niepodzielne gatunki, postacie (ἄτομον εἶδος). W metodzie tej najwyższe pojęcie rodzajowe zostaje w sposób organiczny (κατ' ὅρθρα, ἢ πέφυκε) rozłożone na pojęcia składowe, przy czym nie można tu pominąć żadnego elementu rzeczywistej hierarchii pojęć<sup>7</sup>. Tak więc zmierza się do metodycznego uchwycenia przebiegu jednego pojęcia rodzajowego przez wszystkie szczeble pojęć gatunkowych, aż do ostatniego, niepodzielnego (ἄτομον εἶδος). Cel sprowadza się do ścisłego określenia pojęć rodzajowych oraz dotarcia do pojęć gatunkowych, tak aby nie mieszać ani rodzajów, ani gatunków, wyznaczając tym samym właściwą hierarchię pojęć. Mówi Platon:

<sup>7</sup> Diairezę uczynił podstawą swojej interpretacji Platona J. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Berlin 1924.

[...] dzielić rzeczy na rodzaje i ani tego samego gatunku nie brać za inny, ani innego za ten sam, czy nie powiemy, że to rzecz wiedzy dialektycznej?

*Sofista*, 253d<sup>8</sup>

Metodologiczną intuicję Platona możemy odnaleźć pod pewną postacią w myśli Arystotelesa. Chcąc ustalić właściwy porządek predykatów, z których zbudowana ma być definicja, decyduje się on na metodę podziału diairetycznego. Wedle Arystotelesa, przeprowadzając podział, należy respektować następującą regułę: „[...] najpierw należy znaleźć termin najbardziej ogólny; potem — pierwszą różnicę gatunkową taką, żeby termin utworzony z tych dwóch (tzn. terminu najbardziej ogólnego i pierwszej różnicy gatunkowej) był bezpośrednio podrzędny w stosunku do pierwszego; następnie — różnicę gatunkową taką, żeby termin utworzony przez jej dodanie był bezpośrednio podrzędny względem uprzednio utworzonego, itd. Aby uniknąć opuszczeń elementów istotnych, trzeba stosować poprawnie podział dychotomiczny. W tym celu najpierw bierze się pojęcie najogólniejsze i taką różnicę gatunkową, żeby wszystkie przedmioty tego pojęcia podzielić na dwa rozłączne zbiory, następnie stosuje się tę zasadę do jednego z członów podziału i tak aż do najniższego, który jest niepodzielny.”<sup>9</sup> Oczywiście terminy „rodzaj” i „gatunek” oznaczają w logice Arystotelesa (podobnie jak w koncepcji Platona) człony stosunku nadrzędności i podrzędności zachodzącego między pojęciami ze względu na ich zakresy: pojęcie nadrzędne jest rodzajem, odpowiednie zaś pojęcie podrzędne — gatunkiem. Klasycznym przykładem stosowania założeń Arystotelesa jest słynne drzewo Porfiriusza<sup>10</sup>. Tak rozumiany podział pozwala ustalić właściwy porządek predykatów, z których zbudowana ma być definicja, oraz uniknąć opuszczeń elementów istotnych składających się na definicję. Przykład stosowania metody diairetycznej znajdujemy w *Sofiście* (218e—223b).

Możemy teraz zapytać: Jaki jest ostateczny cel stosowania metody łączenia i podziału? Przede wszystkim służą one badaniu i analizie najwyższych

<sup>8</sup> „Τὸ κατὰ γένη διαίρεσθαι καὶ μὴτε ταῦτὸν εἶδος ἕτερον ἡγήσασθαι μὴτε ἕτερον ὃν ταῦτὸν μὴν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστημῆς εἶναι; *Sofista*, 253d.

<sup>9</sup> T. Kwiatkowski: *Klasyfikacja*. W: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Wrocław 1987, s. 284. Zob. Arystoteles: *O dowodach sofistycznych*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1990.

<sup>10</sup> Jest to pochodzący od Porfiriusza z jego wstępu do *Kategorii* Arystotelesa, zwanego *Isagogą*, schemat klasyfikacyjny, stanowiący rezultat pojęciowego poznania bytu, dzielący dychotomicznie podstawową, wyróżnioną przez Arystotelesa kategorię ontologiczną — substancję, na odpowiednio przyporządkowane sobie powszechniki, jakimi są rodzaje i gatunki, które wraz z różnicą gatunkową, właściwością i przypadłością tworzą tzw. *quincque voces*, czyli orzeczniki (na podstawie: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa 1983).

pojęć rodzajowych. Dialektyk jest tym, który przechodząc przez wielość i różnicę, uchwytuje oraz rozpoznaje jednoczące je pojęcia rodzajowe, i odwrotnie: jednoczące pojęcie rodzajowe przeprowadza metodycznie przez wszystkie stopnie jego możliwych elementów, aż po to, co jednostkowe i niepodzielne. Dialektyka jawi się więc tutaj jako sztuka analizy najwyższych pojęć rodzajowych oraz ich przebiegu. Obie metody będące zasadniczo analizą relacji, jakie zachodzą między najwyższymi pojęciami rodzajowymi (κοινωνία γενῶν) a podporządkowanymi im pojęciami gatunkowymi, stanowią dla Platona konieczny, choć niewystarczający warunek prowadzenia rozważań filozoficznych. Jako takie, stanowią one dopiero wstęp do badania tego, co jego zdaniem najistotniejsze, mianowicie: „zawartości najwyższych pojęć rodzajowych. Pojęcia te wskazują obszar, który cechuje szczególny status ontologiczny, obszar tego, co „samo w sobie”, wieczne i niezmienne, będące samą bytowością. Można je więc traktować jako te, w których bytowość ujawnia się w sposób pierwotny. Ponieważ jednak nie ujawnia się ona nigdy w sposób całkowity i pełny, konieczna okazuje się analiza ich wewnętrznej „zawartości” oraz relacji, jakie mogą między nimi zachodzić. Celem jest tu rozważenie najwyższych pojęć rodzajowych, tak aby dało się sięgnąć do poszukiwanych przez Platona ἀρχῇ wszystkich ὑπόθεσις, aby za pomocą analizy najwyższych pojęć rodzajowych sięgnąć samego bytu i ustalić warunki ontologicznego dyskursu. Wymaga to koniecznego przygotowania „aparatu” pojęciowego, który dyskurs taki warunkuje. W tym celu bada się „przebiegi” pojęć gatunkowych, dochodząc do najogólniejszych rodzajów, następnie sprawdza się ponownie ich „przebieg” aż do granicznych pojęć gatunkowych, by w końcu „uzyskać” właściwy język ontologii oraz jego maksymalną precyzację. Ostatecznie, utworzenie najwyższych pojęć rodzajowych ma służyć „nakierowaniu” na podstawę tego, czym każda rzecz jest, odnosząc do tego, dzięki czemu „coś” w ogóle „jest”, i jest tym, „czym” jest, a więc do bytu. Oznajmi Platon:

Więc to — powiedziałem — nikt się z nami spierać nie będzie, że jeśli chodzi o te rzeczy same, to tylko pewna metoda stara się systematycznie chwytać, czym każda rzecz jest.

*Państwo, 533ab*

Metoda ta pozwala wstępnie sięgnąć obszaru, „otworzyć się” poznawczo na to, co najbardziej fundamentalne. Mówi Platon:

Myślisz o pracy wstępnej czy o jakiej? Czyż nie wiemy, że to wszystko jest dopiero wstęp do tej melodii, której się trzeba nauczyć? Przecież nie myślisz, żeby ci, którzy to opanują, już tym samym byli zdolni do mądrej rozmowy.

— Nie, na Zeusa — powiada. — Chyba że jacyś bardzo nieliczni, na których udało mi się natrafić.

— A z drugiej strony — powiedziałem — ci, którzy nie potrafią ściśle zdawać z czegoś sprawy, ani cudzych myśli o tym przyjmować, czy oni będą kiedykolwiek coś wiedzieli o tych rzeczach, o których naszym zdaniem wiedzieć trzeba?

— To też nie — powiada.

— A prawda Glaukonie — ciągnąłem — że to właśnie jest ta melodia, według której biegnie każda nasza rozmowa? Chociaż to jest sprawa myśli, to jednak siła wzroku może być jej obrazem. Mówiliśmy, jak to wzrok niekiedy próbuje się kierować już na same zwierzęta i na gwiazdy same, a w końcu i na słońce samo. Tak samo i wtedy, kiedy ktoś z drugim mądrze rozmawiać zacznie, a nie posługuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się myślą zwraca do tego, co jest Dobrem samym; wtedy staje u szczytu świata myśli, podobnie jak tamten u szczytu świata widzialnego.

*Państwo, 531d—532b*

Dialektyka zatem pozwala „otworzyć się” poznającemu na pełnię tego, co — jak powiada Platon w *Uczcie* — jako „cud się odsłania”: na to, co „samo w sobie”. W *Państwie* są nim idee i Dobro. Czy jest to jednak warunek wystarczający do uchwycenia „istoty” tego, co „samo w sobie”?

Platon zdaje się przekonany, że trzeba czegoś więcej, czegoś, co można by określić mianem „wglądu noetycznego”, będącego pewnym rodzajem bezpośredniego oglądu tego, co „samo w sobie”, szczególnego „doświadczenia” czy raczej „widzenia” ujawniającego się źródła. Jak możliwe jest do pomyślenia takie właśnie „widzenie”?

Można by przyjąć stanowisko, zgodnie z którym twierdzi się, że Platon upatrywał zadań filozofii w „zmierzaniu” do wiedzy, w ciągłej i nie kończącej się drodze przybliżania do prawdy, przy czym poznanie samej prawdy rezerwowano dla Boga. Stąd też filozofa było można określić jedynie mianem miłośnika wiedzy, czyli tego, który jako filozof „spełnia się” w ciągłym do niej dążeniu. Warto w tym miejscu przywołać słowa Platona wypowiedziane w *Fajdrosie*:

Wydaje mi się, Fajdrosie, że imię „mędrzec” jest przesadne i przysługuje tylko Bogu. Natomiast imię „miłośnik mądrości” lub jakies temu podobne bardziej by mu odpowiadało i jest bardziej ogłędne.

*Fajdros, 278d*

Słowa te wskazują, że człowiek nigdy nie osiąga pełni wiedzy i mądrości, lecz zawsze tylko o wiedzę taką i mądrość zabiega. Dlatego też do istoty filozofii należy nie tyle posiadanie prawdy, ile raczej ciągłe, nie kończące

się jej poszukiwanie. Bezpośredni ogląd prawdy, „czyste” jej widzenie, przypisane jest więc raczej Bogu niż człowiekowi.

Czy rzeczywiście takie rozumienie filozofii wiązać należy z myślą Platona? Pracom K. Alberta zawdzięczamy nowy sposób podejścia do tej interesującej kwestii. W pięknym wykładzie *O Platońskim pojęciu filozofii* wykazał, że sprawa przedstawia się inaczej, niż sądzono dotychczas<sup>11</sup>. Zasadnicza teza, którą proponuje, głosi, że mędrzec, filozof jest władny osiągnąć bezpośrednio poznanie i ogląd prawdy mocą wglądu intelektualnego, będącego rodzajem *intuitio mistica*. Prawda ta dotyczy zarówno zasad konstytuujących strukturę świata, jak i bytu. Świadczą o tym liczne wypowiedzi Platona<sup>12</sup>.

W *Uczcie* filozof osiąga poznanie tego, co „samo w sobie”, docierając do prawdy najwyższej. Powiada Platon:

Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie [...] z początku się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępów, od postępów do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak, że człowiek dopiero przy końcu istotę piękną poznaje. [...] Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste. A skoro płodzi dzielność rzeczywistą i rozwija, kochankiem bogów się staje, i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno.

*Uczta*, 210e—212a

Słowa te dowodzą szansy, wręcz konieczności dotarcia do tego, co „samo w sobie” — tutaj do piękna, jako warunku możliwości mówienia o wszystkim, co piękne. Ogląd, bezpośrednio „widzenie” prawdy, czyni dopiero dostępnym wszelkie działanie i rozumienie. Stanowi zatem ostateczne źródło wiedzy i poznania. Problem jedynie w tym, że dla człowieka, w przeciwieństwie do Boga, widzenie to nie jest stanem trwałym. Filozof obcuje z obszarem prawdy jedynie przez krótkie, momentalne wglądy, które nie mogą być trwale zachowane. To zapewne konsekwencja jego skończoności wynikającej z ogra-

<sup>11</sup> K. Albert: *O Platońskim pojęciu filozofii*. Tłum. J. Drewnowski. Warszawa 1991.

<sup>12</sup> Zob. Platon: *List VII*. W: Idem: *Listy*. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1987.

niczenia poznawczej funkcji duszy cielesnością. Dlatego powiada K. Albert: „Eros, a tym samym filozof, osiąga wprawdzie wiedzę bogów (jako miłujący, który dopina swego celu, lub dopadający swego celu myśliwy), a nie potrafi tego, co osiągnął, utrzymać, pozostać przy nim. Inaczej powiedziawszy: poznanie filozoficzne popada z powrotem, ciągle na nowo, w sposób widzenia właściwy codzienności. Dążenie nie jest tu ze swej istoty niespełnialne, nieskończone i bezbrzeżne, musi być jednak podejmowane ciągle na nowo, ponieważ nie umie pozostawać u swego celu. Na tym zasadza się »między« i konieczność ciągle odnawianego dążenia. Filozof nie jest więc ze swej istoty σοφός, ale nie jest też ἀμαθής, ponieważ dociera przecież, choćby tylko przelotnie, do wiedzy boskiej — σοφία.”<sup>13</sup> Filozof, „dotykając” boskiego i nieśmiertelnego obszaru, sam może uczestniczyć w owej nieśmiertelności. Sięga nieśmiertelności mimo swojej śmiertelności, może więc być i jest uczestnikiem tego, co wieczne. Można by chyba mówić o pewnym rodzaju „wyzwolenia za życia”, jeżeli podjęty został trud docierania do prawdy. Prawda byłaby więc tutaj prawdą „wyzwalającą” (może na wzór pitagorejski)<sup>14</sup>.

W *Państwie* z kolei wskazuje Platon na niezwykle istotny moment „odwrócenia” (περιστροφή), warunkujący możliwość docierania do prawdy. Chodzi w tym wypadku o taki typ postawy wobec świata, która powoduje, że poznający „odwraca się” od świata pozorów, cieni, manifestacji (najogólniej zmiennych zjawisk) w stronę tego, co źródłowe i ostateczne. Konstatuje Platon:

A to by było nie tyle, co skorupkę odwrócić, tylko jakieś odwrócić się duszy od dnia, który noc przypomina, ku tej drodze pod górę, istotnie do prawdziwego bytu wiodącej, którą my filozofią prawdziwą nazywamy.

*Państwo, 521c*

Platon — jak widać — stara się wykazać, iż poznawalność, a w konsekwencji ufundowane na niej działanie, domaga się radykalnego „odwrócenia się” od tego, co w „naturalnym nastawieniu” uznane za podstawowe (od świata zjawisk). Filozofia zatem zasadniczo wiąże się ze zmianą postawy wobec świata, z „odwróceniem się” od tego, co stanowi tylko konsekwencję, w stronę tego, co stanowi podstawę. Trzeba „odwrócić się”, aby sięgnąć prawdy, dokonać zwrotu, spojrzeć inaczej, rezygnując z naturalnych przyzwyczajeń i postaw<sup>15</sup>. Należy zmienić sposób myślenia, przede wszystkim samo myślenie uczynić podstawą poznania, unikając zniewolenia zmysło-

<sup>13</sup> K. Albert: *O Platonskim pojęciu filozofii...*, s. 22.

<sup>14</sup> Mam tu na myśli religijny (orficki) wymiar filozofii pitagorejskiej.

<sup>15</sup> Zob. M. Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main 1943.

wością, która uchwytuje jedynie pozory i cienie. „Odwrócenie się” oznacza więc „odwrócenie” w stronę prawdy. Jest ona dostępna poznającemu, chociaż dana bywa tylko w chwilowych oglądach. Ogląd taki to ogląd szczególny, chwilowy, to momentalne „widzenie” i „oglądanie” prawdy. W języku greckim odpowiada mu pojęcie θεωρία. Należałoby je — jak powiada K. Albert — tłumaczyć jako „oglądanie tego, co boskie” (θεός — „bóg”, ὁρᾶν — „widzieć”, „oglądać”)<sup>16</sup>. Widzenie to — mówi Albert — nie jest stanem trwałym. Ponadto uważa, że zdaniem Platona nie przysługuje ono każdemu. Nie każdy bowiem potrafi doznać oglądu tego, co boskie. Wymaga on wszak określonego przygotowania duszy, pewnej — jak powie Platon — szczególnej metody pozwalającej na takie doznanie. Tylko umysł przygotowany może sięgać prawdy wiecznej. „Przygotowany” znaczy tu zapewne „uwolniony od wiedzy pozornej i właściwie ukierunkowany”. Powiada Platon:

— A nasza myśl obecna — ciągnąłem — wskazuje zdolność tkwiącą w duszy każdego człowieka i to narzędzie, którym się każdy człowiek uczy. Tak samo, jak oko nie mogło się z ciemności obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać. Ten pierwiastek nazywamy Dobrem. Czy nie?

— Tak.

— Więc tego właśnie — dodałem — dotyczyłaby umiejętność pewna — nawracania się: w jaki sposób najłatwiej i najskuteczniej zawrócić w inną stronę, nie o to chodzi, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok, on go ma, tylko się w złą stronę obrócił i nie patrzy tam, gdzie trzeba, o to chodzi, żeby to zrobić najlepiej.

*Państwo, 518cd*

Umiejętność, o której mówi Platon, dotyczy dialektyki, metody, która za pomocą analizy słów i pojęć umożliwia „wznoszenie się”, dochodzenie do prawdy wiecznej<sup>17</sup>. Oznajmia Platon:

Tak samo i wtedy, kiedy ktoś z drugim mądrze rozmawiać zacznie [sztuka mądrej rozmowy — dialektyka — B. D.], a nie posługuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się myślą zwraca do tego, co jest Dobrem samym; wtedy staje u szczytu świata myśli [...] zajmowanie się umiejętnościami, któreśmy przeszli, posiada tę siłę; doprowadza w górę to, co jest najlepszego w duszy, do oglądania tego, co najlepsze pośród bytów [...].

*Państwo, 532ac*

<sup>16</sup> K. Albert: *O Platońskim pojęciu filozofii...*, s. 34.

<sup>17</sup> Platon: *Państwo*, 521c.



Dopełnienie prezentowanych intuicji znajdujemy w *Fajdrosie*. Nieśmiertelna dusza ludzka władna jest oglądać to, co bytujące najmocniej (οὐσία ὄντως οὐσα), wraz z orszakiem towarzyszącej mu doskonałości (idee). Powiada Platon:

Zatem, ponieważ boski umysł karmiony jest myślą i czystą wiedzą, przeto również umysł każdej duszy, która chciałaby osiągnąć to, co godziwe, gdy od długiego czasu wpatruje się w Byt, raduje się, a oglądając prawdę, rozrasta się i napełnia szczęściem, dopóki po obiegu koła ruch okrężny nie doprowadzi jej do Niego. W czasie zaś drogi okrężnej ogląda Sprawiedliwość Samą, ogląda Rozwagę, ogląda Wiedzę, i to nie tę, która zależy od powstawania i która jest u każdego jakoś inna, mająca za przedmiot te rzeczy, które my nazywamy bytami, lecz wiedzę obecną w tym, który jest Bytem rzeczywiście.

*Fajdros, 247ce*

Ślad wiedzy, jaką uzyskała dusza przed wcieleniem, pozostaje w niej w momencie wcielenia. Może ona zatem, choć w sposób ograniczony, docierać ponownie do źródła, które oglądała. Ograniczoność, chwilowość oglądu prawdy wiąże się z cielesnością i zmysłowością. Jak powie Platon w *Fedonie* (66c—67a), ograniczenie to znika w momencie śmierci. Wtedy dusza ponownie w pełni poznaje świat prawdy. Jeżeli zatem filozof zmierza za życia do uchwycenia prawdy, zmierza zasadniczo do śmierci, gdyż dopiero ona odsłania prawdę w sposób całkowity. Śladem wieczności jest ogląd intelektualny, który, choć chwilowy, jest dostępny przygotowanej duszy. Już więc za życia odpowiednio przygotowani, jesteśmy władni, wychodząc od wielości zmysłowo doświadczanego świata, sięgnąć jego ostatecznej podstawy. Pisz o tym pięknie K. Albert: „Platońskie pojęcie filozofii wyrasta więc z myśli o istnieniu drogi wiodącej od poznania wielości w życiu powszednim ku końcowemu i ostatecznemu poznaniu Jedni, która jest identyczna z samym dobrem i pięknem [...]. To doświadczenie wychodzi z wielości bytowania i dociera w końcu do jedności bytowania, do jedności bytowania w bycie. Albowiem byt jest tym, w czym wszelka wielość łączy się w jedno. W takim ujęciu można by drogę filozofii nazwać zgodnie z intencją Platona doświadczeniem jednego bytu. W jaki sposób odbywa się tę drogę od wielości ku jedności? Platon odpowiada: przy pomocy dialektyki, przy pomocy pojęć, sądów i wnioskowania. Droga Platońskiego filozofowania jest drogą rozumu. Jej cel leży jednak poza dziedziną racjonalności. Tego, czego doświadczamy u celu prowadzącej w górę drogi poznania, słowa i zdania nie mogą — rzecz jasna — ująć w sposób wyczerpujący. Już samo pojęcie Jedni nie ujmuje nieskończoności tego, co oznacza.”<sup>18</sup> Być może ta właśnie perspektywa,

<sup>18</sup> K. Albert: *O Platońskim pojęciu filozofii...*, s. 28.

którą rysuje przed nami K. Albert, stała się zasadniczą podstawą Plotyńskiej koncepcji Jedni, jej ponadbyтового istnienia i mistycznego (ekstatycznego) doświadczania.

Fenomen intelektualnego wglądu w prawdę najwyższą musi jednak prowadzić do pytania: Dzięki czemu wgląd taki jest w ogóle możliwy? Co stanowi jego konieczną podstawę? Co jest źródłem poznawalności zarówno Jedna, jak i idei? Platon poszukuje odpowiedzi, wprowadzając koncepcję anamnezy.

## ROZDZIAŁ VI

# PROCEDURA ANAMNETYCZNA

Platońska koncepcja anamnezy (ἀνάμνησις), oprócz metody aksjomatycznej, dialektycznej oraz koncepcji oglądu noetycznego, stanowi kolejny etap drogi poszukiwania odpowiedzi na pytanie o możliwe źródła poznawalności tego, co w strukturze świata najbardziej podstawowe. Okazuje się ona jednak równie skomplikowana i wieloznaczna, jak metody analizowane dotychczas. Można w niej upatrywać swoistego dopełnienia dotychczasowych propozycji, dopełnienia będącego zarazem zwięźczeniem epistemologicznych poszukiwań Platona.

Metoda anamnetyczna wiąże się najściślej z Platońską koncepcją duszy. Autor *Fedona* roztacza przed nami wizję preegzystującej duszy ludzkiej, która jest z istoty swojej nieśmiertelna<sup>1</sup>. Nieśmiertelności duszy nie zakłada jednak, lecz dowodzi, co zdaje się świadczyć, że tezie tej przypisuje szczególne znaczenie. Wnioskować można, że propozycje pojmowania teoriopoznawczych procedur zostają uzależnione od ostatecznego rozstrzygnięcia kwestii śmiertelności bądź nieśmiertelności ludzkiej duszy.

Nieśmiertelność duszy wynika — zdaniem Platona — z analizy dynamicznej natury świata. Obserwujemy bowiem ciągły proces przemian, powodowany tym, że zachodzi powstawanie jednych przeciwieństw z drugich

---

<sup>1</sup> Chodzi tu przede wszystkim o problem nieśmiertelności i wędrówki dusz. Platon nie jest pierwszym, który taką koncepcję proponuje. Ksenofanes (Fr. 7) przypisuje taką naukę Pitagorasowi, Empedokles (Fr. 129) twierdzi, że dusza może wcielać się w rośliny, zwierzęta i ludzi. Herodot (2, 123) wskazuje na Egipcjan, którzy jako pierwsi przyjmowali wędrówkę dusz. Mówi o tym również Pindar (2, 62). Takie przekonania przypisuje także Parmenidesowi Simplicjusz w *Fizyce* (39, 17). Zob. J. A. Philip: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto 1966, s. 151—172.

(*Fedon*, 71b)<sup>2</sup>. Gdyby tak nie było, zapanowałby stan całkowitego bezruchu, czego przecież w świecie nie dostrzegamy. Powie Platon:

Bo gdyby powstaniu każdemu po jednej stronie nie odpowiadało zawsze powstawanie po drugiej, niby punkty drogi po kole, tylko by droga powstawania była niejako prosta, jedynie tylko z jednego przeciwieństwa w drugie, i nie zakręcałaby znowu do pierwszego, i nie wracała tym samym torem, to rozumiesz, że wszystko by w końcu przybrało jedną i tę samą postać, znalazłoby się w jednym i tym samym stanie i przestałoby się tworzyć, powstawać.

*Fedon*, 72b

Skoro tak, to również życie wedle tej samej zasady musi mieć swoje przeciwieństwo. Przeciwieństwem tym jest śmierć. Gdyby uznać śmiertelność duszy, wtedy wraz ze śmiercią ciała następowałaby śmierć duszy. Śmierć duszy z kolei znosiłaby możliwość powstawania, jako że powstawanie jawi się jako funkcja śmierci. Zniesienie któregoś z członów opozycji oznacza zarazem zniesienie możliwości bycia i określenia członu drugiego. Nieśmiertelność duszy nie jest więc przejawem jakiejś wiary czy przekonania, lecz wynikiem analizy naturalnej struktury świata przez pryzmat dostrzegalnego w nim fenomenu dynamiki i zmienności. Konsekwencją takich rozstrzygnięć może być paradoksalnie brzmiące twierdzenie, że istnienie duszy w śmiertelnych ciałach wskazuje na jej nieśmiertelną naturę. Ciała, w których przebywa nieśmiertelna dusza, podlegają przemianom i śmierci. Dusza trwa; niezmienna i wieczna. Jest władna wcielić się ponownie w nowe ciało, inicjując tym samym nowe życie i nadając mu dynamikę. Istnienie nieśmiertelnej duszy w śmiertelnych ciałach dowodzi, że w obszarze dostępnego nam świata możemy się zetknąć zarówno z trwałością oraz wiecznością, jak i ze zmiennością oraz przemijalnością. Istnienie tych obszarów nie jest więc założone, stanowi natomiast konieczny rezultat analizy statusu bytowego duszy.

Podstawowa funkcja duszy to zdolność poznawania. W całej filozofii Platonskiej poznanie traktowane jest jako funkcja duszy. Dotyczy to — jak pamiętamy — również zmysłów (metafora Linii). Będąc nieśmiertelną, dusza jest władna poznawać obszary, w których może egzystować, tzn. zarówno to, co uczestniczy w czasie i podlega zmienności, jak i to, co poza czasem i zmiennością. Ma zatem poznawczy dostęp do całego uniwersum, jakie może być przedmiotem namysłu filozofa. Powie Platon:

<sup>2</sup> „Nieprawdaż [...] w rzeczywistości jednak wszędzie musi się tak dziać, że przeciwieństwa nawzajem ze siebie powstają i że istnieje powstawanie jednych przeciwieństw z drugich? — Naturalnie — powiedział tamten.” *Fedon*, 71b.

Ponieważ dusza jest nieśmiertelna i wielokrotnie się odradza, a także widziała wszystko zarówno na Ziemi, jak i w Hadesie, nie ma niczego, czego by nie знаła. Nic więc dziwnego, że pamięta to, co widziała wcześniej i o cnocie, i o innych rzeczach.

*Menon, 81c*

Ta szczególna pamięć ma swoją podstawę w jeszcze innym fenomenie, którego wartość trudno przecenić. Mówi o nim Platon w *Menonie*:

Ponieważ zaś wszystko w naturze jest sobie pokrewne [...] (*Ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης*) i, z drugiej strony, ponieważ dusza wszystko poznała, nic nie stoi na przeszkodzie, by jedno wspomnienie (co ludzie nazywają uczeniem się) pozwalało odnaleźć i wszystkie inne rzeczy, jeśli tylko ktoś szuka mężnie i wytrwale. Szukanie bowiem i uczenie się jest w ogóle przypominaniem sobie.

*Menon, 81c*

Wydawać by się mogło, że to twierdzenie wręcz banalne i jego oczywistość po prostu nie wymaga dalszego komentarza. Tymczasem została w ten sposób wyrażona jedna z podstawowych intuicji Platońskich, związana z dyskusją o warunkach poznania.

Musimy zapytać: Co znaczy tu pamięć, analizowana w perspektywie tezy o pokrewieństwie wszystkiego w naturze? Otóż niewątpliwie pamięć należy — wedle Platona — do poznawczej funkcji duszy. Dusza poznając, ma zatem możliwość zapamiętywania tego, co poznała bądź też poznaje. Ponieważ z natury będąc nieśmiertelną, może uczestniczyć w obszarze zarówno tego, co wieczne i niezmienne, jak i (wcielona) tego, co zmienne i czasowe, władna jest ona uchwytywać oraz utrzymywać obrazy tych obszarów. Ale one są — jak powiada Platon — sobie pokrewne, gdyż wzajemnie się warunkują. Dynamiczna struktura świata powstaje i może powstać jedynie jako rezultat oddziaływania przeciwnych natur, których przeciwieństwo w istocie sprowadza się do pokrewieństwa. Pokrewieństwo wynika z faktu wzajemnego, koniecznego uwarunkowania. Tak jak śmierć stanowi konieczny warunek możliwości życia, tak też obszar tego, co niezmienne i wieczne, wyznacza i określa obszar tego, co zmienne i czasowe. Mimo to więc, że mają one przeciwne natury, są przecież sobie pokrewne, jako że wzajemnie się warunkują. Dynamika świata wyklucza eliminację któregoś z członów opozycji, wskazując zarazem na jej konieczność. Dusza zatem władna jest poznawać obszary o różnych naturach, pokrewne sobie. Obszary te wypełniają uniwersum filozoficzne, dlatego Platon może twierdzić, że w naturze wszystko jest sobie pokrewne. Świat rozważany przez filozofa stanowi więc pewną całość, której elementy, mając różną naturę, nie są jednak do siebie niesprowadzalne. Dotyczy to również Platońskiego rozumienia duszy.

W myśl tezy, że wszystko w naturze jest sobie pokrewne, również dusza pokrewna musi być i jest naturze wszystkich obszarów. Nie jest ona więc jakimś epifenomenem, niesprowadzalnym do tego, co poza nią samą. Przeciwnie, mimo odmiennej natury stanowi integralną część struktury świata i — jak mówi Platon — nie ma niczego, czego by nie znała. Można zatem ostatecznie stwierdzić, że samą poznawalność świata umożliwia duszy fakt zachodzenia pokrewieństwa wszystkiego w naturze (czyli również duszy ze światem). Stanowi to — sądzę — wyraz powszechnej w zasadzie intuicji greckich filozofów, zgodnie z którą podmiot poznający winien być rozumiany jako mikrokosmos, immanentna część struktury całego kosmosu, nie zaś jako jakiś niepojęty byt, niesprowadzalny do niczego, co poza nim samym, wobec którego stawiać musimy nie kończące się pytania o to, jak jest możliwe, aby poznawał cokolwiek z tego, co ma inną od niego naturę<sup>3</sup>. Platon, akcentując pokrewieństwo wszystkiego w naturze, zdaje się tym samym uzasadniać fakt źródłowego uczestnictwa duszy w strukturze kosmosu. Mimo bowiem, że dusza ma inny niż kosmos status ontyczny, uczestniczy ona w całości tego, co jest. Uczestnictwo z kolei staje się warunkiem możliwości poznania. Nie uczestnicząc, byłaby niezdolna do poznania czegokolwiek poza sobą samą. Jest ona jednak duszą poznającą, i to zarówno to, co wieczne, jak i to, co przemijające. Widać tu, że wszystko jest wzajemnie powiązane i wzajemnie się warunkujące. Każdy element struktury świata odnosi się w pewien sposób do innego, tworząc harmonijną całość. Można sądzić, że same odniesienia są tu nie czym innym, jak tylko właściwym nazwaniem tego, co Platon określa mianem podobieństwa. Konstytuują one strukturę świata, nadając mu właściwą postać. Stanowią podstawę kosmicznego porządku, harmonii świata. Postrzegając taki porządek, wnosić możemy, że zawiadują nim pewne prawidłowości, organizujące całość odniesień. Platon nazywa je ideami twierdząc, że są i muszą być stałe i niezmiennie. Inaczej nieuzasadnialny byłby (stały) ład i porządek świata.

Nieśmiertelna dusza wielokrotnie się odradzając, widziała wszystko — jak powiada Platon — zarówno na ziemi, jak i w Hadesie, i nie ma niczego, czego by nie znała. Może zatem sięgać nie tylko wielości tego, co zmienne (zjawisk), ale także stałości tego, co trwałe (idee, pryncypium). Poznanie tego, co zmienne, ponieważ dotyczy nietrwałości, może rodzić jedynie mnie-

<sup>3</sup> „Ponieważ dusza jest nieśmiertelna i wielokrotnie się odradza, a także widziała wszystko zarówno na ziemi, jak w Hadesie, nie ma niczego, czego by nie znała. Nic więc dziwnego, że pamięta to, co widziała wcześniej, i o cnocie, i o innych rzeczach. Ponieważ zaś wszystko w naturze jest sobie pokrewne i, z drugiej strony, ponieważ dusza wszystko poznała, nic nie stoi na przeszkodzie, by jedno wspomnienie (co ludzie nazywają uczeniem się) pozwalało odnaleźć i wszystkie inne rzeczy, jeśli tylko ktoś szuka mężnie i wytrwale. Szukanie bowiem i uczenie się jest w ogóle przypominaniem sobie.” *Menon*, 81cd. Problem poznania anamnetycznego omawia również szczegółowo T. Ebert: *Meinung und Wissen in der Philosophie*. Berlin 1974, s. 83—101.

mania. Wiedza prawdziwa zaś wykazuje związek z tym, co wieczne i trwałe. Wiecznych idei jest wiele, porządek zaś i świat wedle niego uporządkowany — tylko jeden. Jedność ta domaga się ostatecznego uzasadnienia. Znajduje je Platon — jak pamiętamy — w pryncypium bytowym Jedna. Powiada w *Fajdrosie*:

Istnieje bowiem rzeczywiście Istota pozbawiona barw i kształtów, nieuchwytna, dająca się oglądać, za przewodem umysłu, jedynie duszy [...], gdy od długiego czasu wpatruje się w Byt, raduje się, a oglądając prawdę, rozrasta się i napenia szczęściem, dopóki po obiegu koła ruch okrężny nie doprowadzi jej do Niego. W czasie zaś drogi okrężnej ogląda Sprawiedliwość Samą, ogląda Rozwagę, ogląda Wiedzę, i to nie tę, która zależy od powstawania [...].

*Fajdros*, 247cd

Nieśmiertelna dusza władna jest zatem osiągnąć poznanie prawdziwe, sięgnąć idei oraz pryncypium Jedna. To przekonanie stara się Platon uzasadnić. Postanawia dowieść prawdziwości prezentowanej intuicji, tak aby nie uchodziła jedynie za „pobożne życzenie”. Uważa, że można tego dokonać, wychodząc z analizy poznania właściwego człowiekowi. Przykładem może być poznanie matematyczne. Jego szczegółową analizę przeprowadza w dialogu *Menon*.

Pytanie, które organizuje dyskusję w tym dialogu, brzmi: Czym jest cnota (ἀρετή)? Po nieudanym poszukiwaniu zadowalającej definicji partner Sokratesa dochodzi do przekonania, że tego, co niewiadome, nie sposób poznać. Możemy bowiem poznawać to tylko, co już w jakiś sposób znamy. Ale to, co znamy, nie domaga się poznania, tego zaś, czego nie znamy, nie możemy poznać, ponieważ nie wiemy, co mamy poznawać. Platon traktuje tę tezę jako sofistyczną i podejmuje próbę wykazania, że istnieje możliwość poznania tego, czego jeszcze nie znamy. Proponuje eksperyment myślowy, dowodzący słuszności ostatniej tezy. Przed Sokratesem postawiony zostaje służący Menona, któremu stawia się zadanie skonstruowania kwadratu dwukrotnie większego od danego. Służący jest Grekiem, który nie pobierał nigdy żadnych nauk, tym bardziej zaś nie znał matematyki. Po wstępnych pytaniach Sokratesa sługa zdaje się dostrzegać pewne rozwiązanie, wnet się jednak przekonuje, że właściwie nie wie, jak tego dokonać, i że ma do czynienia tylko z domniemaniem. Prowadzony przez Sokratesa, dochodzi w końcu do właściwego rozwiązania (*Menon*, 82b—85b).

Na co wskazuje ten eksperyment? Przede wszystkim należy przyjąć, że sługa nie mający żadnego przygotowania w zakresie wiedzy matematycznej nie mógł na jej podstawie dojść do rozwiązania problemu. Początkowo uwierzył w możliwość rozwiązania, szybko jednak przekonał się o swojej niewiedzy.

Ale ostatecznie zadanie rozwiązał. Jak było to możliwe? Platon wyjaśnia ten fenomen. Należy z konieczności przyjąć, że sługa miał możliwość rozwiązania tego zadania, bo je przecież w końcu rozwiązał. Możliwości tej jednak nie mógł czerpać z wcześniej zdobytej w szkołach wiedzy. Pozostaje jedna tylko droga dowiedzenia owej możliwości. Sługa posiadał wiedzę w innym czasie, przed teraźniejszym życiem, tj. przed narodzeniem. Wiedza zatem, którą posiada, może wynikać jedynie z faktu uczestnictwa duszy w obszarze tego, co trwałe i niezmiennie. Z tego też powodu uzyskała ona poznawczy dostęp do wszystkiego, co ma własność trwałości i niezmienności. Nieśmiertelna dusza podlega jednak procesowi wcielenia, które sprawia, że zostaje wprowadzona w obszar stawania się i zmienności, a więc ostatecznie w obszar tego, co wiąże ją z cielesnością. Cielesność zaś przysłania duszy wgląd w czysty obszar prawdy, tak że po narodzeniu pozostaje nam jedynie „ślad” owej wiedzy sprzed narodzenia. Może się on przejawiać w postaci słusznych mniemań, o których była już mowa przy okazji analizy metafory linii.<sup>4</sup> Powiada Platon:

Jeśli więc wówczas, zanim był człowiekiem, i wtedy, gdy nim jest, posiada on prawdziwe mniemania, które obudzone pytaniami stały się wiedzą, to jego dusza zawsze musiała mieć tę wiedzę.

*Menon, 86a*

W tym też sensie dusza, wcielając się, zapomina to, co znała i widziała wcześniej. Wcielona, chcąc ponownie sięgnąć prawdy ostatecznej, musi „prze-dzierać się” przez to, co zmienne, próbując uchwycić to, co trwałe. Tym samym dochodzenie do wiedzy o tym, co ostateczne i prawdziwe, określić można i należy mianem przypominania. Tak też czyni Platon, posługując się pojęciem ἀνάμνησις. Wszelka zatem wiedza, jaką posiadamy, jest jedynie przypominaniem sobie. Co to właściwie znaczy? Jaki sens przypisać można temu twierdzeniu? Sądzić należy, że chodzi tu znowu o pewien zasadniczy sposób rozumienia relacji między poznającym podmiotem a poznawanym światem. Wydaje się, że Platon reprezentuje typ postawy poznawczej, którą można by scharakteryzować następująco: świat (kosmos) jest czymś danym poznającemu podmiotowi do poznania. Ma on przy tym swoją obiektywną (niezależną od stanowienia podmiotowego) strukturę wraz z przysługującą jej prawdą, która strukturę tę może ujawnić. Poznający podmiot podejmuje próbę odczytania owej struktury. Wysiłek poznawczy podmiotu sprowadza się do odkrywania prawdy, tj. ujawniania obiektywnej struktury świata. Trud poznania zatem sprowadza się zasadniczo tylko do przypominania sobie tego, jak „naprawdę” jest, tzn. tego, jaka jest obiektywna struktura świata. Na strukturę tę nie mamy żadnego wpływu, możemy ją tylko mniej

<sup>4</sup> Zob. rozdział IV.



lub bardziej adekwatnie odczytać. Na tym właśnie odczytywaniu polega aktywność poznawcza podmiotu. Problematyka teoriopoznawcza winna się skupiać na budowaniu najwłaściwszych procedur poznawczych, które dostęp do tej obiektywnej struktury czyniłyby możliwym. Co jednak zasadniczo winniśmy sobie przypominać? Prawdę o istniejących rzeczach — powiada Platon (*Menon*, 86b), a więc przede wszystkim to, co sprawia, że rzeczy są właśnie takimi a nie innymi rzeczami, i to, że w ogóle są. Takie prawdy wiążąc należy tylko z tym, co wieczne i niezmiennie, z tym, co jest źródłem określoności i podstawą wszelkich prawidłowości, w końcu zaś jednoczącej harmonii i ładu. Winniśmy sięgać idei oraz pryncypium bytowego. W kontekście tego, co powiedziano, niewiedza okazuje się zapomnieniem, niepamięcią czy też nieumiejętnością przypominania sobie tego, co tkwi jako potencjalność w duszy ludzkiej, dla której nie ma niczego, czego by nie знаła.

Mówi również Platon, iż anamneza stanowi dodatkowe potwierdzenie nieśmiertelności duszy, jako że

jeśli prawda o istniejących rzeczach zawsze tkwi w naszej duszy, nasza dusza winna być nieśmiertelna. Dlatego powinniśmy być dobrej myśli, podejmując poszukiwanie i przypominanie sobie tego, czego teraz nie wiemy, to znaczy tego, co zapomnieliśmy.

*Menon*, 86b

Procedura odtwarzania, przypominania sobie jest jednak procesem żmudnym i wielostopniowym. Ograniczenie cielesnością bowiem stanowi źródło możliwych błędów odtwarzania. Błąd zasadniczy polega na uznaniu za trwałe i niezmiennie tego, co stwarza jedynie pozory trwałości. Będzie tak wtedy, kiedy poznający uzna to, co przynależne stawianiu się, bądź to, co jest poznawczym wytworem duszy ludzkiej, za tożsame z prawdą obiektywną. Można tu przywołać „metaforę jaskini”, w której problem ten ukazywał Platon z taką wyrazistością<sup>5</sup>.

Wobec ograniczenia duszy ciałem nie potrafimy od razu sięgnąć prawdy i wypowiedzieć jej w sposób całościowy. Jest to zawsze bardziej lub mniej adekwatne przybliżenie. Oczywiście, nie znaczy to, że prawdy nie da się uchwycić. Znaczy to tylko, że nie jest ona możliwa do uchwycenia w sposób pełny. Poznanie pełne (absolutne) wiązałoby się z traktowaniem człowieka na sposób boski. Człowiek jednak Bogiem nie jest, a zajmowanie miejsca bogów zawsze groziło surową karą<sup>6</sup>. Stąd też w odniesieniu do poznania ludzkiego konieczne okazuje się budowanie procedur poznawczych celem tworzenia

<sup>5</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>6</sup> Chodzi tu o pojęcie ὕβρις, określające ludzką pychę, kiedy to przekraczając boskie prawa, zaślepiony Ἄθε podlega ukaraniu przez Nemesis. Pojęcie to odgrywa zasadniczą rolę w greckiej tragedii.

możliwie najbardziej adekwatnych metod odtwarzania (przypominania), czyli docierania do prawdy. Fakt ograniczenia cielesnością decyduje o granicach ludzkiego poznania, wyraża jego skończoność, dowodzi konieczności operowania procedurami poznawczymi. Gdyby istniała możliwość czystego i całkowitego uchwytowania prawdy (bez pośrednictwa procedur poznawczych), nie istniałaby konieczność zajmowania się nauką czy też jej tworzenia. Gdyby zaś nie istniała żadna możliwość docierania do prawdy, to sama nauka jako rezultat poznania utraciłaby rację bytu.

Spróbujmy teraz przyjrzeć się poszczególnym etapom procedury anamnetycznej. Początkowo czynnikiem organizującym poznanie jest cel, który określić można mianem pragnienia wiedzy. W trakcie wstępnych analiz, stawiania pierwszych pytań i formułowania odpowiedzi dochodzimy do wniosku, że właściwie niczego nie wiemy. Gubimy się pośród nieskończonej wielości fenomenów, konstytuujących obszar stawania się. Chcąc uchwycić jakąś trwałość, która stanowi konieczny warunek wiedzy, musimy wprawdzie uświadomić sobie fakt niewiedzy związanej z tym, co jawi się jako ciągła zmienność. Dopóki trwamy w przekonaniu, że trwałość możemy znaleźć, wybierając i autonomizując jakiś element świata zmienności, dysponujemy wiedzą pozorną. Wyzwolenie z tej ostatniej wiązać należy z uświadomieniem sobie własnej niewiedzy, gdyż ten tylko, kto ma jej poczucie, gotowy jest czegoś się uczyć oraz czegoś poszukiwać, będąc otwartym na poznawanie. W ten sposób potwierdza Platon Sokratejskie przekonanie, że świadomość niewiedzy stanowi konieczny warunek możliwości jej uzyskania („wiem, że nic nie wiem”). Dopiero źródłowe uświadomienie sobie własnej niewiedzy może się stać przyczyną poznawczego wzbudzenia duszy, nakierowania jej na obszar tego, co podstawowe i ostateczne, a więc przekraczające wszystko, co zmienne i czasowe. Ponieważ jednak poznającą jest cała dusza, i ta zatem jej część, która odpowiada za poznanie obszaru zmienności, włączona musi być w obręb poznania. Stąd też domniemywać należy, że również na poziomie poznania zmysłowego, na poziomie doksalnym winniśmy się zetknąć z jakąś postacią poznania anamnetycznego. Tak też zdaje się sądzić Platon, kiedy w *Fedonie* powiada:

[...] ilekroć Sokrates patrzy na Simiasza, wtenczas zdaje mu się, że Kebes, jego nieodłączny przyjaciel, chociaż nieobecny, stoi przy jego boku [...], czyż nie zgodzimy się na to, że jeżeli w ten sposób uzyskujemy wiedzę [o Kebesie — p. a.], natenczas jest to przypominanie, tak że przez spostrzeżenie jednego przedmiotu dochodzimy do spostrzeżenia drugiego.

*Fedon*, 73b—74a

Jednym słowem, spostrzegając przedmioty zmysłowe, odbicia czy odzworowania, czyż nie uzyskujemy wiedzy o tych przedmiotach, które są z nimi związane?

Byłoby to zatem pewnego rodzaju uchwytowanie związków opartych na przypominaniu. Może to stanowić wstępny etap poznania. Nie znamy bowiem jeszcze typu relacji, z jaką mamy do czynienia. Wiemy jedynie, że Simiasz i Kebes znajdują się w jakiejś relacji i to, że wzajemnie wskazują na siebie. Dopiero na następnym etapie analiz podejmujemy próbę rozważenia rodzaju podobieństwa, które konstytuuje tę relację. Należy to już do poznania dianoetycznego. Asocjacja doksalna wzbudza w nas pewien typ „mglistego” wspomnienia o koniecznej podstawie ujawnionej relacji, które określić możemy mianem „słusznego mniemania”. „Słuszne mniemanie” informuje nas o tym, że na przykład dwa przedmioty są do siebie podobne. Jest to pewne domniemanie. Czyniąc następny krok, oprócz podobieństwa zauważamy również widoczne różnice. Przedmioty podobne bowiem dopuszczają w swoim podobieństwie to, że są „mniej” lub „bardziej” podobne. Jaki sens możemy nadać owemu „mniej” lub „więcej”, jeżeli nie odwołamy się do jakiejś wspólnej miary, która pozwalałaby w ogóle mówić o nich? Określenie „mniej” lub „więcej” wymaga wszak uprzedniej obecności pojęcia podobieństwa samego, będącego ich właściwą miarą. Tak więc uchwytowanie związków na poziomie zmysłowości rodzi domniemanie, które wyraża się koniecznością przyjęcia pojęcia miary, jakim jest w tym przypadku podobieństwo „samo”. Charakteryzuje się ono tym, że samo nie dopuszcza już żadnego „mniej” lub „więcej”, jest bowiem zawsze tym, czym jest. Przedmioty świata zmysłowego doświadczenia mogą być i są, zawsze „mniej” lub „więcej”, nie dotyczy to natomiast i dotyczyć nie może pojęcia miary. Tak więc „słuszne mniemania” wydają się tu stanowić warunek możliwości pojawienia się tego, czego mocą władni jesteśmy prowadzić analizę poznawczą<sup>7</sup>. Analiza dialektyczna precyzuje domniemanie pojawiające się w słusznym mniemaniu, ujawniając konieczność dotarcia do podstawy, która czyni pojmowalną analizowaną strukturę zjawiskową. W naszym przykładzie odsłania podobieństwo samo. Precyzacja polega przede wszystkim na tym, że „słuszne mniemanie” zostaje ujęte w karby analizy dialektycznej, otwierającej ostatecznie duszę na „widzenie” tego, co „samo w sobie”. Widzenie to jest rzeczą noetycznego oglądu. Wdrożona w procedurę dialektyczną dusza, władna jest sięgnąć tego, co źródłowe, dostrzec wiecznie bytujące idee oraz pryncypium.

Skoro tak, to można uznać przekonanie Platona, że dusza mogła je „widzieć” przed samym wcieleniem. Mogą więc być przypominane, wiedzę o nich można ponownie przywołać. Stąd też powiedzieć można, że wgląd noetyczny jest w zasadzie formą przypomnienia, a właściwie „czystym”

---

<sup>7</sup> „Wenn wir sagen, einige Dinge seien in ihrem Verhältnis zueinander angenähert gleich, verwenden wir die absolute Gleichheit als Mass; und von diesem Mass her beurteilen wir die relative Gleichheit der verglichenen Dinge.” K. Bormann: *Platon*. Freiburg—München 1987, s. 104. Por. *Fedon*, 74a—75b.

przypomnieniem, szczególną możliwością „ogłędania” tego, co „samo w sobie”, mającą swoją podstawę w anamnetycznej zdolności poznawczej ludzkiej duszy, która będąc nieśmiertelną, ma władzę „przedzierania” się przez zmienność i czasowość oraz przypominania sobie tego, co widziała wcześniej, w poprzednim żywocie. Oznacza to uznanie możliwości docierania do prawdy przez poznający podmiot. Fakt, że na przykład w poznaniu matematycznym docierać możemy do prawd niezależnych od czasu, miejsca i osoby, znajduje tu swoje uzasadnienie. Dotyczy to również „czegoś”, co określamy często mianem intuicji intelektualnej, pozwalającej „przeczuwać” prawidłowe rozwiązanie. Wszystko to zatem możliwe jest tylko wtedy, kiedy wcielona, nieśmiertelna dusza uczestniczy w strukturze kosmosu, stanowiąc jego niezbywalną część, i jeżeli wszystko w naturze jest sobie pokrewne. Platon wyraża to za pomocą pięknej poetyckiej wizji, mówiąc:

Dusza bowiem, która nigdy nie ujrzała prawdy, nie wcieli się w ten oto kształt [człowieka — B. D.] Trzeba bowiem, aby człowiek dochodził do wyrażen pojęciowych, przechodząc od mnogości wrażeń zmysłowych do jednego ujęcia myślowego. Na tym zaś polega przypominanie sobie tego, co kiedyś widziała nasza dusza, gdy wędrowała w orszaku bogów i spoglądała z lekceważeniem na to, o czym teraz mówimy, że jest, i podnosiła głowę ku Bytowi rzeczywistemu. Dlatego więc słusznie jedynie umysł miłośnika mądrości otrzymuje skrzydła. Pamięć bowiem w miarę możliwości zatapia się zawsze w tym, w czym nawet Bóg, istota boska, się zatapia. Ale właśnie jedynie mąż, który w sposób właściwy odnawia te wspomnienia i wciąż doskonałych dostępuje wtajemniczeń, staje się naprawdę doskonałym. Wyzwolony od ludzkiej krzątaniny, a oddany temu, co boskie, spotyka się z zarzutem ze strony wielu, że jest marzycielem, gdyż nie pojmują oni tego, że jest on napęczniony duchem bóstwa.

*Fajdros, 249bd*

Reasumując dotychczasowe rozważania, wypadnie stwierdzić, że procedura anamnetyczna wydaje się — zdaniem Platona — stanowić uzasadnienie i podstawę dotychczas omawianych procedur poznawczych. Pozwala ona wyjaśnić konieczność i istotę stosowania dialektyki, a także uzasadnić koncepcję noetycznego oglądu. Uzyskujemy bowiem odpowiedź na pytanie, skąd czerpiemy wiedzę o ideach i pryncypium bytowym, które nie są uchwytywalne mocą poznania zmysłowego. Możemy przy tym uzasadnić również pochodzenie tego, co w poznaniu konieczne, powszechne i ogólne. Potrafimy określić zarówno źródło formułowania hipotez (słuszne mniemania) oraz sposób, w jaki prowadzą one do uchwycenia bytu, będącego ἀρχή ἀνυπόθετος, jak i status „słusznych mniemań”, medialnego „elementu” wiążącego poznanie doksalne z epistemicznym. W procedurze anamnetycznej możemy zatem dostrzegać kolejne stopnie poznania, aż po ostateczną możliwość wglądu

w idee i pryncypium. Uzasadniony jest wobec tego fenomen powiązania wszystkich elementów struktury świata, niezależnie od tego, czy mają odmienny status bytowy. Wyraża się przy tym w sposób bardzo klarowny grecką intuicję pojmowania człowieka jako mikrokosmosu, uczestniczącego w pełni w całokształcie struktury kosmosu, kosmosu, któremu jest on podporządkowany, a nie przeciwstawiony.

Koncepcja anamnezy zdaje się dopełniać analiz, jakie prezentował Platon w okresie dialogów „średnich”. Dzięki niej wyraźniejszy staje się związek zachodzący między koncepcją idei i odpowiadającymi jej procedurami poznawczymi. Nie znaczy to jednak, że w ten sposób teoria Platona uzyskała swoją skończoną postać. Dopiero teraz uświadamia on sobie wszystkie ważne konsekwencje, które wynikają z przyjętej, teoretycznej wizji. Dostrzega, że wiele z proponowanych rozwiązań domaga się zrewidowania oraz dopełnienia. Zapewne jest to wynikiem rozlicznych dyskusji i sporów, jakie wokół Platonskich propozycji musiały się toczyć w murach Akademii. Ślady tych dyskusji widoczne są w pismach uczniów i komentatorów Platona. Szczególną rolę odgrywają tu świadectwa Arystotelesa<sup>8</sup>. Wszystko to powoduje, że Platon zmuszony będzie poddać krytycznej analizie dotychczasowe propozycje. Tak też czyni. Dowód tego znajdujemy w najbardziej zapewne niezwykłym i trudnym w całej greckiej tradycji filozoficznej dialogu, mianowicie w *Parmenidesie*. Stanowi on kolejny, niezwykle ważny stopień w ewolucji ontologicznego myślenia Platona.

---

<sup>8</sup> Zob. K. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1968, s. 308—322. Zob. również: Arystoteles: *Metafizyka*, I, XIII i XIV.

## ROZDZIAŁ VII

# JEDNO — WIELE PROBLEM *PARMENIDES*A

Dialog *Parmenides* jest dialogiem szczególnym. Już w tradycji antycznej przypisywano mu (Trasylllos) podtytuł *O ideach* (περί ἰδεῶν λογικός)<sup>1</sup>. Niezależnie od tego, czy podtytuł ten nadał sam Platon, stanowi on świadectwo sposobu, w jaki rozumiano go w starożytności. Niewątpliwie bowiem zasadniczym problemem jest w nim ustalenie najogólniejszych warunków możliwości myślenia o ideach, szczególnie w perspektywie rozstrzygnięć przyjętych w dialogach dotychczasowych<sup>2</sup>.

Dialog *Parmenides* został poświęcony przede wszystkim rozważeniu pojęcia uczestnictwa, uczynionego podstawą dyskusji o rozumieniu idei oraz ich statusu. Ma on konstrukcję intelektualnego „ćwiczenia”, które należy przeprowadzić celem określenia warunków budowania możliwej ontologii. Analiza skupia się głównie na zagadnieniu uczestnictwa (i jego braku) Jedna w byciu wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami, toteż rekonstruowaną na podstawie dialogu ontologię określić można mianem henologii (ἐν — „Jedno”).

Podstawą podejmowanych analiz uczynił Platon przekonanie, że ujawnione w dotychczasowych dialogach rozwiązywania domagają się pełniejsze-

---

<sup>1</sup> S. Blandzi (w: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992, s. 4) uważa — za E. M. Tigerstedtem — że podtytuły określały w starożytności właściwy tytuł dialogu, pomijanie ich zatem w najnowszych wydaniach zdaje się zgola niewłaściwe.

<sup>2</sup> Szczegółowo problem rozumienia dialogu zarówno w starożytności, jak i w czasach nowszych omawia S. Blandzi: *Henologia...*, s. 16—23. Zob. W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s. 110—114.

go uzasadnienia, wiele bowiem trudności ujawnia się w trakcie szczegółowych rozważań. Najistotniejsze zaś wydaje się wyjaśnienie relacji, jaka zachodzi między pryncypium bytowym, ideami a zjawiskami. Rzecz dotyczy przede wszystkim pojmowania statusu tego, co „samo w sobie”, zarówno w sensie tego, co czyni je możliwym (ponadbytowe pryncypium Dobra), jak i tego, do czego ono odnosi (zjawiska).

„Samo w sobie” wszak narzuca zrazu, niejako w sposób naturalny, myśl, że jest to odpowiednik pojęciowy struktury bytowej, która ma właściwości jakiegoś „izolowanego jednobytu” — istniejącego całkowicie autonomicznie, tożsamego, jednego i nie związanego z czymkolwiek. Powiada Platon:

Sokratesie [...]. A powiedz mi, czy ty sam tak rozróżniasz, osobno pewne postacie same, a osobno te, które je mają w sobie?

*Parmenides*, 130a

Nietrudno zauważyć, że pojawiają się intuicje prezentowane w takich dialogach, jak *Uczta*, *Fajdros*, *Fedon* czy *Państwo*, w których to, co „samo w sobie”, uznane zostało za „obszar” charakteryzujący się szczególnym statusem i autonomią. Stanowi on podstawę poznawalności wszystkiego, co jest, oraz źródło jego określoności, przy czym to, co jest, jest tym, czym jest, dzięki temu, że uczestniczy w tym, co „samo w sobie”. Zarazem jednak to, co „samo w sobie”, samo pojmowane jest jako uczestniczące w zjawiskach. Czy te rodzaje uczestnictwa można uznać za wyjaśniające w stopniu dostatecznym rzeczne relacje? Dyskutant Sokratesa — Parmenides ujawnia natychmiast trudności związane z takim stanowiskiem.

Parmenides stawia zasadnicze pytanie: Skoro to, co uczestniczy, uczestniczy zawsze w jednej postaci, to czy uczestniczy w całej postaci, czy tylko w jakiejś jej części? Jeżeli wybrać pierwszą możliwość, okazuje się, że postać, która jest zawsze jedna i ta sama (ἐν ᾧ αὐτὸ καὶ ταὐτόν), tkwi jako całość w każdym z uczestniczących, oddzielając się w ten sposób sama od siebie (αὐτὸ αὐτοῦ χωρὶς), co zaprzecza ostatecznie jej tożsamości. Jeżeli wybrać drugą możliwość, to należy uznać, że postać dzieli się na części, wskutek czego znosi samą siebie jako jedną. Wyłania się przy tym inna jeszcze trudność:

[...] jeżeli przyjąć, że wiele jest tego, co wielkie, i patrząc na nie wszystkie, wydaje się, że jest jakaś jedna i ta sama idea, to sądzić można, że to, co wielkie, jest jednym. Lecz kiedy spojrzymy na wielkość samą i na to, co wielkie, to czy nie zjawi się znowu jakaś jedna wielkość, dzięki której to wszystko musi wydawać się wielkie? Pokaże się więc nowa postać wielkości, obok wielkości samej i tego, co wielkie, które w niej uczestniczą. A prócz tych wszystkich jeszcze inna, tak że nie będzie nigdy jednej postaci, tylko ich nieskończona ilość.

*Parmenides*, 132ab

Czy tak może dziać się z ideą i z tym, co w niej uczestniczy? Prezentowana logiczna argumentacja zdaje się wykluczać Platońską propozycję. Dlatego też Sokrates, świadomy ujawnionej aporetyczności, postanawia zaprezentować inną koncepcję interpretacyjną, która umożliwiłaby uratowanie jego intuicji. Powiada on:

Parmenidesie, a może każda postać jest myślą i ona nie może tkwić gdzie indziej, jak tylko w duszach. W ten sposób każda byłaby czymś. Jednym i już by się z nią nie działo to, o czym się teraz mówiło.

*Parmenides*, 132b

Platon postanawia więc umieścić ideę w porządku myślenia (νόημα), sytuując ją wewnątrz ludzkiej duszy. Ma to eliminować problemy związane z pojmowaniem idei jako swoistej jedności, która w poprzedniej propozycji generowała aporie. Takie pojmowanie idei pojawia się w późniejszej interpretacji Arystotelesa, gdzie idee rozumiane są jako zhipostazowane pojęcia. Stanowisko Arystotelesa wynika z przekonania, że substancje drugie, tj. ogóły, związane są każdorazowo z porządkiem myślenia. Skoro więc ideę charakteryzuje ogólność i jedność, to konsekwentnie musi być ona związana z porządkiem myślenia. Dlatego też idee traktować należy jako byty myślnie (zhipostazowane pojęcia)<sup>3</sup>. Niestety, również tę propozycję Parmenides poddaje krytyce i uznaje za niemożliwą do utrzymania. Jeżeli bowiem przyjąć, że idee są jedynie bytami myślnymi, to należy konsekwentnie uznać, że wszystko to, co mogłoby w nich uczestniczyć, musiałoby z konieczności przyjąć status bytów myślnych. Tak jednak nie jest. Trzeba by nadto uznać, że każda myśl, będąc tylko myślą (nie odniesioną do niczego poza nią samą), byłaby myślą o niczym, tzn. o nie będącym<sup>4</sup>. Znosiłoby to podstawową tezę wyrażoną przez Parmenidesa z Elei, wedle której myśl zawsze i z konieczności jest myślą o czymś będącym (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι). Skoro zaś jest myślą o będącym, to nie może trwać tylko w duszy, uczestniczy bowiem w czymś, co obiektywnie „jest” jako będące.

<sup>3</sup> Ujęcie idei jako zhipostazowanych pojęć prezentuje Arystoteles w *Metafizyce*, XIII, 1086b. „Kiedy Arystoteles powiada, że »byt jest jednością zgodnie z definicją, ale wielością zgodnie z postrzeżeniami«, to u podstaw tak rozumianej substancjalnej teorii bytu leży przekonanie, iż tym, co realnie istnieje, jest wielość jednostkowych bytów, zaś jedność bytu jako takiego (τὸ ὅν ἢ ὅν), a więc pojmowanego ogólnie (τὰ καθόλου), jest wyłącznie jednością kategorii. Być czymś jednym — powiada Stagiryta — oznacza być niepodzielnym, będąc z istoty rzeczą określoną, którą można oddzielić podług miejsca albo formy albo w myśli.” S. Blandzi: *Henologia...*, s. 94. Cyt. z Arystotelesa: *Met.*, I, 986b, X, 1052b.

<sup>4</sup> „[...] wenn die Ideen blosser νοήματα (subjektive Vorstellungen) wären so müsste auch alles, was an den Ideen theilhabe, ein Denkendes sein [...]” E. Zeller: *Philosophie der Griechen*. Th.2. Tübingen 1846, s. 199.



— Więc jak to? — powiada. Każda jest jedną myślą, ale myślą o niczym?

— To niemożliwe — powiada. Więc o czymś? Tak jest. Istniejącym, czy nie istniejącym? Istniejącym. Czy nie o czymś jednym, do czego zmierza ta myśl ogarniająca wszystkie inne i co dla niej jest pewną jedną ideą? Tak jest. Więc czy to nie będzie postać — to, co się myśli przedstawia jako Jedno, istniejące zawsze i zawsze jedno i to samo nad wszystkimi innymi? To też wydaje się konieczne. No cóż — mówi Parmenides — a to czy nie wydaje się konieczne, że jeżeli twierdzisz, że inne uczestniczą w postaciach, to albo myślisz, że każde inne jest z myśli (utworzone) i wtedy wszystko myśli, albo też to są takie myśli, co nie myślą?

— To też nie ma sensu, Parmenidesie — powiedział Sokrates.

*Parmenides, 132bc*

Próba ocalenia jedności kosztem rezygnacji z obiektywnego, pozamyślnego bycia idei wydaje się zatem również próbą chybioną. Traktowanie idei jako tworu myśli, nadawanie jej wtórnej obiektywizacji poprzez hipostazowanie pojęć prowadzi jedynie do kolejnych nierozstrzygalnych aporii. Dobrze charakteryzuje tę sytuację S. Blandzi w swojej pracy o *Parmenidesie* Platonskim: „[...] myśl musi być myślą o czymś, co (*sc.* obiektywnie) jest. Idea nie jest pojęciem, ale tym, co pojęcie umożliwia (*sc.* wytwarza), »jest rzeczą« — treścią pojęcia. Gdyby tak nie było, idea pojęcie, jako *δύοητον*, byłaby myślą o niczym (*νόημα οὐδένος*). Również usytuowanie idei w duszy (transcendentalnej jaźni) stanowi dla Platona herezję; albowiem gdyby nie było idei, jakikolwiek akt jednoczący intelektu (*τὸ νοοῦμενον* *ἐν*) nie byłby możliwy.”<sup>5</sup> Sądzić można, że Platon zdaje się tu zwracać uwagę na to, że szczególna bliskość idei i pojęcia idei nie powinna nigdy skłaniać do tego, by samą ideę utożsamiać z jej pojęciem. Status idei i status pojęcia jest tu nieporównywalny, na co wskazywał już w *Kratylosie*<sup>6</sup>. Dlatego sytuowanie idei w duszy nie rozwiązuje problemu.

Uczestnicy dialogu podejmują jedną jeszcze próbę określenia statusu idei, która wydaje się do przyjęcia. Pada propozycja, prezentowana w następujących słowach:

[...] mnie się wydaje, że to najpewniej tak jest; te postacie (*εἶδη*) stoją w naturze jakby pierwowzory (*παραδείγματα ἑστάναι*), a inne są ich odwzorowaniami i są do nich najbardziej podobne. I to uczestniczenie innych w postaciach nie polega na niczym innym, jak tylko na ich odwzorowaniu.

*Parmenides, 132d*

<sup>5</sup> S. Blandzi: *Henologia...*, s. 94.

<sup>6</sup> Zob. rozdział II pracy.

Mamy tu więc do czynienia z propozycją ustanowienia idei jako pierwowzorów (*παράδειγμα*) czy też prawzorów, które konstytuują obszar tego, co inne, zgodnie z zasadą uczestnictwa wedle podobieństwa. Parmenides jednak od razu rozprawia się z taką koncepcją. Jeżeli bowiem przyjąć podobieństwo między jakimś obiektem z obszaru stawania i ideą rozumianą jako pierwowzór, to konsekwentnie przyjąć należy jakąś jeszcze dodatkową (trzecią) ideę, która byłaby wspólna temu obiektowi i pierwowzorowi. Ilustrując taki sposób myślenia, można posłużyć się następującym przykładem: w przypadku człowieka i idei człowieka jako pierwowzoru, należałoby uznać ideę człowieczeństwa za wspólną konkretnym ludziom i idei człowieka. Uczestnictwo bowiem w tej wspólnej idei decydowałoby o podobieństwie jednostkowego człowieka do idei człowieka. Z kolei idea człowieczeństwa dla swojego określenia wymagałaby odniesienia do jeszcze wyższej idei jako wspólnej, generując nieskończony regres. Powiada Platon:

W takim razie niepodobna, żeby cokolwiek było podobne do jakiejś postaci albo jakaś postać do czegośkolwiek innego. Bo jeżeli tak, to oprócz tej postaci zaraz się pokaże postać inna i jeżeli ta będzie do czegoś podobna, to wystąpi znowu inna i nigdy nie przestanie występować wciąż nowa postać, jeżeli postać ma być podobna do tego, co w niej uczestniczy.

*Parmenides*, 132e—133a

Argument ten wyklucza postępowanie, w którym z jednej strony próbujemy poznawać zjawiska, z drugiej osobno — idee jako pierwowzory, po czym jeszcze staramy się je porównywać wedle podobieństwa. Arystoteles określa tę aporię mianem „argumentu trzeciego człowieka”<sup>7</sup>. Zdaje się, że był to argument, którym posługiwano się najczęściej, krytykując Platonską koncepcję idei<sup>8</sup>. Zauważmy jednak, że Platon jest w pełni świadomy mocy tego argumentu i konsekwencji, do jakich wiedzie. Każde podobieństwo do pierwowzoru wymaga zawsze określenia warunku możliwości tego podobieństwa. Nieskończony regres zaś wyklucza koncepcję prawzoru jako koncepcję cokolwiek wyjaśniającą. Istotne jest tu stwierdzenie, że zasada podobieństwa myślana w sposób, w jaki prezentowana jest w całej argumentacji, nie może zostać przyjęta jako zasada wyjaśniająca relację między ideą a tym, co może w niej uczestniczyć. Stajemy bowiem zawsze wobec konieczności przyjęcia wyższego kryterium, którego mocą moglibyśmy określać relację podobieństwa. Albo trzeba inaczej pomyśleć podobieństwo, albo odrzucić je jako cokolwiek wyjaśniające. Cóż więc czynić? Konkluduje Platon:

<sup>7</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, I, 991a.

<sup>8</sup> Chodzi być może o megarejczyka Polyksenosa i sofistów. Zob. również S. Blandzi: *Henologia...*, s. 97—98.

Zatem inne uczestniczą w postaciach nie swoim do nich podobieństwem, tylko trzeba szukać czegoś innego, czym uczestniczą [podkr. — B. D.].

*Parmenides*, 133a<sup>9</sup>

Przyjęte ustalenia wydają się szczególne. Platon dokonuje przeglądu możliwych koncepcji rozumienia statusu idei, jakie można wiązać z pojmowaniem tego, co „samo w sobie” w dialogach okresu „średniego”. Rezultat okazuje się negatywny. Żaden z wymienionych sposobów nie gwarantuje możliwości właściwego uchwycenia statusu idei. Pojawia się sugestia o konieczności poszukiwania nowych rozwiązań. Nie chodzi przy tym o odrzucenie samych idei, lecz tylko o zmianę sposobu filozofowania:

Ale znowu widzisz — powiada Parmenides — jeżeli ktoś naprawdę, Sokratesie, nie dopuści istnienia postaci rzeczy, spojrzawszy na wszystko co teraz i na rzeczy tym podobne i nie wyróżni żadnej postaci w każdej sprawie szczegółowej, ten ani nie będzie miał dokąd skierować wzroku duszy, nie dopuszczając, żeby istniała idea każdego przedmiotu, zawsze jedna i ta sama, i zabije w sobie całkiem zdolność do mądrej rozmowy. Ja mam wrażenie, żeś nieraz u siebie spostrzegał coś w tym rodzaju. [...] trzeba doprawdy być nie byle kim, żeby móc zrozumieć, że istnieje pewien rodzaj każdego przedmiotu oraz jego istota sama w sobie. A jeszcze większego podziwu godzien byłby ktoś, kto by to i znaleźć potrafił, i umiał kogoś drugiego o tym nauczyć, przemyślawszy to wszystko aż do końca.

*Parmenides*, 135ac

Na podstawie analiz prowadzonych w tej części dialogu (którą określić można mianem części pierwszej) wnioskować można, że kluczowym problemem staje się problem pojmowalności uczestnictwa, a więc związku idei z tym, co może w niej uczestniczyć i z tym, w czym może ona uczestniczyć. Stanowi to podstawę do uznania uczestnictwa za szczególny rodzaj relacji, której istota winna zostać poddana szczegółowemu badaniu. Problemem zasadniczym jest ustalenie, o jakim typie rozumienia uczestnictwa traktuje analizowany dialog.

Uznać trzeba przede wszystkim, że uczestnictwo stanowi określony rodzaj relacji między tym, co uczestniczy, i tym, w czym uczestniczy to, co uczestniczy. Relacja wyraża określoną postać związku, w jakim pozostają członki relacji. Związek ten pojmuje Platon na dwa sposoby, wyróżniając

<sup>9</sup> „Ὅτε ἂρα ὁμοιότητι τὰλλα τῶν εἰδῶν μεταλαμβάνει, ἀλλὰ τι ἄλλο δεῖ ζητεῖν ὃ μεταλαμβάνει.” *Parmenides*, 133a. Nie występuje tu więc pojęcie przedmiotów, lecz pojęcie τὰλλα. Mamy tu przykład nadinterpretacji reifikującej.

dwie jego postacie; są nimi obecność (*παρουσία*) i naśladownictwo (*μίμESIS*)<sup>10</sup>. Zależnie od kierunku, w jakim przebiegać będzie analiza relacji (czy od tego, co uczestniczy, w kierunku tego, w czym uczestniczy, czy też odwrotnie), będziemy mieli do czynienia z obecnością bądź naśladownictwem. Jeżeli rozważana będzie taka relacja idei do zjawiska, której punktem wyjścia uczynimy ideę, punktem dojścia zaś zjawisko, to powiemy o uczestnictwie przejawiającym się pod postacią obecności (*παρουσία*) idei w zjawisku. Jeżeli natomiast analizie poddamy relację odniesienia zjawiska do idei i punktem wyjścia uczynimy zjawisko, możemy mówić o uczestnictwie, które przejawia się w postaci naśladownictwa (*μίμESIS*). W tym sensie obecność i naśladownictwo traktować można jako sposoby przejawiania się (manifestacji) samego uczestnictwa. Są to przy tym postacie, dzięki którym uczestnictwo staje się dostępne poznaniu.

Co stanowi podstawę przyjęcia takich właśnie postaci? Wnosić można, że jest nią założona pierwotnie różnica w statusie ontycznym elementów tworzących relację uczestnictwa. Człony relacji nie są ontycznie równoważne, z tego też powodu nie jest obojętne, jaki kierunek odniesienia jest analizowany. Inaczej bowiem jawi się relacja uczestnictwa rozpatrywana z perspektywy odniesienia idei do zjawiska, inaczej — z perspektywy odniesienia zjawiska do idei (jeżeli idea i zjawisko różnią się statusem ontycznym). Jeszcze inna postać uczestnictwa pojawi się wtedy, kiedy uwzględnimy relację zachodzącą między pryncypium bytowym (Dobro) a bytem (ideą). Jak widać, w każdym z tych przypadków przyjąć musimy inną perspektywę ontologiczną. Z tego też powodu nie można relacji uczestnictwa rozpatrywać jedynie w kategoriach czysto logicznych, jako że uczestnictwo, które rozważa Platon, odnosi się do struktur ontycznie zróżnicowanych. Rozważeniu tych kwestii poświęci Platon uwagę w drugiej, obszernej części dialogu, która z założenia stanowić ma próbę przezwyciężenia trudności, jakie pojawiły się w dotychczasowych koncepcjach. Zanim jednak do tego dojdzie, poszukuje Platon zagadnienia, które wyznaczy właściwy horyzont dalszych analiz. Uzna, że jest nim zagadnienie stosunku jedności do wielości. W ten sposób ukazane zostanie przejście między pierwszą i drugą częścią dialogu.

<sup>10</sup> „In the *Parmenides* Plato expressly distinguishes the two views. He there brings the objection of the »third man« against the view that the Idea is immanent in particulars, and then against the view that it is a pattern which they imitate. But even there the distinction is not quite clear-cut, since he describes »imitation« not as an alternative to »participation«, but as one way in which »participation« may be interpreted; and he continues to use both types of phrase in later dialogues. [...] In the case of the latter class, some things may properly be said to »posses« them, and same of the things that do not possess them may fairly be said to approximate to possessing them or, as Plato said, to »imitate« them. He nowhere assigns expressly to either of these classes of quality either of his two classes of expression for the relation of particulars to a universal, but it may be that the existence of the two classes had a share in leading him to use the variety of expressins he uses.” D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951, s. 230—231.

Intuicje prezentowane w dialogach okresu „średniego” wskazywały, że ideę charakteryzuje szczególna jedność i tożsamość (na przykład wiele jest postaci tego, co piękne, piękno zaś samo jest jedno i tożsame z sobą). To zatem, co inne od piękna samego, jawi się jako zróżnicowana wielość. W tej sytuacji rozważenie problemu uczestnictwa wymaga uprzedniego rozważenia relacji, jaka może zachodzić między jednością a wielością, czy też precyzyjniej — uczestnictwo można pojmować jedynie w horyzoncie pytania o stosunek jedności do wielości. Aporetyczność ujęć związanych z częścią pierwszą dialogu wiąże się w dużym stopniu z brakiem precyzyjnego określenia stosunku jedności do wielości. Platon zdaje się więc zakładać, że warunkiem możliwości dyskusowania o ideach w ich odniesieniu do zjawisk jest ponowne wprowadzenie w obszar analiz zagadnienia stosunku jedności do wielości. Sądzę, że stanowi to podstawę wyjaśnienia istoty „zwrotu”, jaki cechuje przejście między pierwszą i drugą częścią dialogu, która zawiera propozycję powrotu do tezy Zeno- na o możliwym pomyśleniu stosunku jedności do wielości (*Parmenides*, 136a). W ten sposób w perspektywie problemu jedno — wiele podjęte zostaje zadanie wypracowania najogólniejszych warunków możliwości myślenia o ideach.

Realizacja tego celu wymaga jednak wypracowania właściwej metody analiz. Metodę taką proponuje Parmenides, ujmując ją w następujących słowach:

[...] podobało mi się to, kiedyś mu powiedział, że nie odpowiada ci jako rozważanie wędrowka po przedmiotach widzialnych i takich rzeczach, tylko byś chciał mówić o tych rzeczach, które przeważnie myślą można uchwycić i uważać je za postacie. [...] A trzeba, oprócz tego, jeszcze i to zrobić: nie tylko patrzeć, czy istnieje to, co wynika z przyjętego założenia, ale także zakładać, że może nie istnieje właśnie to samo, jeżeli chcesz się lepiej wyćwiczyć.

*Parmenides*, 135d—136a

Ustaliwszy sposób postępowania, przejść można do zasadniczego toku analiz.

Dyskutanci proponują wpierv rozważenie najmocniejszego założenia, jakie daje się przyjąć w analizie Jedna, założenia, które reprezentuje ontologia eleacka. Sformułują tezę: Jeżeli Jedno jest — εἴ ἐν ἑστίν (I hipoteza). Akcent pada tu na jedność Jedna, czyli na twierdzenie, że Jedno to jedno. Rozważana więc będzie jedność Jedna<sup>11</sup>. Powiada Platon:

<sup>11</sup> *Parmenides*, 137c4—142a8: εἴ ἐν ἑστίν: 137c4; εἴ ἐν ἐν: 142c3; μὴ πολλὰ ἐν αὐτὸ εἶναι; 137d2. Ἀπειρον ἄρα τὸ ἐν: 137d; αὐτὸ τὸ ἐν, [...] εἰάν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καὶ αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὐ φαμεν μέτεχειν, ἄρα γε ἐν μόνον φανήσεται ἢ καὶ πολλὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο (sc. ἐν); — Ἐν, οἶμαι [...] 143a6—9: αὐτὸ ἐν: 158a5. Edycja J. Burneta. Podaję za: S. Blandzi: *Henologia...*, s. 116. Pisanie Jednego (wielości) z dużej litery jest tylko wskazaniem na fakt, że stoją one w centrum analiz.

Jeżeli Jedno jest, to czyż owo Jedno nie będzie czymś innym niż Wielość? Jakżeby mogło? Nie wolno mu więc jako takiemu być ani częścią, ani całością? Jak to rozumiesz? Część jest przecież w jakiś sposób częścią całości. Tak. Czym jednak jest całość? Czyż nie byłoby całością to, czemu nie brak żadnej części? W istocie. Na oba więc sposoby Jedno składałoby się z części. Bezwzględnie. Tak więc na oba sposoby Jedno byłoby Wiele, a nie Jedno. Rzeczywiście. Ono jednak musi być nie-Wiele, lecz Jednem samym (μη πολλὰ ἀλλ' ἓν αὐτὸ εἶναι). Tak, musi. A więc Jedno ani nie będzie całością, ani nie będzie mieć części, jeśli będzie (tym) Jednem. Nie, nie będzie.

*Parmenides*, 137cd<sup>12</sup>

Zakwestionowaniu podlega możliwość rozumienia Jedna jako całości obejmującej części. Dalsze analizy ujawniają kolejne ograniczenia. Jedno nie może mieć kształtu (σχήμα) ani struktury (*Parmenides*, 137d), ani początku, ani środka i końca. Nie może być w żadnym miejscu. Jako takie, nie może być ani w czymś innym, ani w sobie, byłoby bowiem różne jako obejmowane i różne jako obejmujące. Jedno nie zawiera się w żadnej przestrzeni, nie spoczywa i nie porusza się. Mogłoby to czynić jedynie, posiadając części (*Parmenides*, 137d—139b). Jednu nie można przypisać par pojęciowych, takich jak: „tożsamość” — „różność”, „równość” — „nierówność”, „podobieństwo” — „niepodobieństwo”. Jedno nie może też być tożsame z sobą i innymi, różne od siebie lub od innych (*Parmenides*, 139b—140d). Podobnie jak w przestrzeni, nie jest ono w żadnym czasie (*Parmenides*, 140e). Jest zatem niezmiennie i jako takie nie uczestniczy w byciu (οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίᾳ μετέχει). Ostatecznie zaś ani „jest”, ani nawet nie można mu przypisać atrybutu „Jedno” (τὸ ἐν οὐτε ἓν ἐστὶν οὐτε ἔστιν sc. τι, *Parmenides*, 141e). Rozważanie kończy konkluzja: Jednu myślanemu jako samo (ἓν αὐτὸ), nie przysługuje ani nazwa (ὄνομα), ani wypowiedź o nim (λόγος), ani nie ma o nim żadnej wiedzy (ἐπιστήμη), ani postrzegania (αἴσθησις), ani mniemania (δόξα). Analizę kończy pytanie:

A czy to możliwe, żeby się tak rzecz miała z tym „Jednem”? No nie, tak mi się przynajmniej zdaje.

*Parmenides*, 142a

<sup>12</sup> Εἶεν δὲ φάναι εἰ ἓν ἐστὶν, ἄλλο τι οὐκ ἂν εἴη πολλὰ τὸ ἓν; Πῶς γὰρ ἂν; Οὐτε ἄρα μέρος αὐτοῦ οὐτε ὅλον αὐτὸ δεῖ εἶναι. Τί δὲ; Τὸ μέρος που μέρος ὅλου ἐστὶν. Ναί. Τί δὲ τὸ ὅλον; οὐχὶ οὐδ' ἂν μέρος μηδὲν ἀπ' ὅλου ἂν εἴη; Πάνυ γε. Ἀμφοτέρως ἄρα τὸ ἐν ἐκ μερῶν ἂν εἴη, ὅλον τε ὃν καὶ μέρη ἔχον. Ἀναγκη. Ἀμφοτέρως ἂν ἄρα οὗτος τὸ ἐν πολλὰ εἴη ἀλλ' οὐκ ἓν. Ἀληθῆ. Δεῖ δὲ μὴ γε πολλὰ ἀλλ' ἓν αὐτὸ εἶναι. Δεῖ. Οὐτ' ἄρα ὅλον ἐστὶν οὐτε μέρη εἴη, εἰ ἓν ἐστὶν τὸ ἓν. Οὐ γὰρ. *Parmenides*, 137cd. Tłumaczenie S. Błażniaka: *Henologia...*, s. 117. Korzystam przy tym z jego ustaleń na s. 121—122.

Platon wydaje się dochodzić do przekonania, że dołączenie „jest” do Jedna, mające podkreślać jedynie jedność Jedna, niczego nie wnosi. Tak rozumiane, „jest” rozmywa się całkowicie w Jednie, tak że samemu Jednu zostaje ono ostatecznie odmówione. Jedno myślane na sposób parmenidiański „pochlania” owo „jest”, czyniąc siebie „obiektem” w pełni izolowanym. Eliminuje to wszelką dostępność i poznawalność Jedna jako Jedna. Stąd też Jedno, jako nie będące (izolowane), znosi samo siebie. Oto najogólniejszy rezultat analiz.

Platon zdaje się w ten sposób uświadamiać nam, że wyrastająca z naturalnego nastawienia tendencja do ujmowania Jedna jako izolowanego, autonomicznego jest z punktu widzenia dyskursu filozoficznego nie do utrzymania. Jedno myślane jako „obiekt” izolowany można traktować tylko jako konstrukcję intelektu, wewnątrznie spójną, architektonicznie zgrabną, ale poznawczo i ontologicznie bezwartościową. Platon stara się w ten sposób zyskać przekonanie, że ontyczna struktura świata nie jest zbiorem izolowanych „obektów”, w którym na wzór przedmiotów czasoprzestrzennych obowiązują reguły składania części w całość i rozkładania całości na części. Jedno nie może być żadnym „obiektem”, nawet transcendentnym. Zautonomizowane, staje się niepoznawalne i niepojmowalne. Mówiąc najprościej, Jedno myślane z pozycji jego samego wymyka się wszelkiemu rozumieniu. Argumentacja, jaką prezentuje Platon, wydaje się skierowana głównie przeciwko takiemu myśleniu, które zakłada radykalne oddzielenie ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) Jedna od wszystkiego, co poza nim samym. Słowem — oddzielenie, radykalne zautonomizowanie Jedna byłoby uznane za zasadniczą przyczynę pojawiających się aporii.

Dlatego też w zakończeniu I hipotezy Platon stawia pytanie: Czy możliwe jest, żeby tak się rzecz miała z Jednym? Odpowiedź brzmi: Nie. Należy więc szukać innego rozwiązania, eliminującego ujawnioną trudność. Skoro koncepcja oddzielenia ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) okazała się niewłaściwa, trzeba zwrócić się ku innej możliwości, a mianowicie odwołać się do koncepcji uczestnictwa ( $\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\chi\iota\varsigma$ ). Tę też drogę obierze Platon, formułując II hipotezę. Rozpoczyna od ponownej analizy punktu wyjścia, powiadając:

Węc, jeżeli chcesz, to wróćmy do założenia — na nowo, od początku — może się nam coś inaczej przedstawi, jak będziemy wracali.

*Parmenides, 142ab*

Hipotezę II buduje, wychodząc od twierdzenia: Jedno jeżeli jest —  $\epsilon\nu\ \epsilon\iota\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ . Akcent pada od razu na moment uczestnictwa Jedna w byciu:

Tymczasem teraz nie to mamy założenie, że Jedno to jedno ( $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \epsilon\nu$ ), i co z tego musi wynikać, tylko nam chodzi o to, czy Jedno jest ( $\alpha\lambda\lambda'\ \epsilon\iota\ \epsilon\nu\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ ). [...] Jedno jeżeli jest, to czy możliwe jest, żeby było, a w byciu nie

uczestniczyło? (ἐν εἰ ἔστιν, ἄρα οἶον τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν; [...]). Więc czy to nie znaczy, że Jedno uczestniczy w byciu, kiedy ktoś powie razem, że Jedno jest? (Ἄρα οὖν ἄλλο ἢ ὅτι οὐσίας μετέχει τὸ ἐν, τοῦτ' ἂν εἴη τὸ λεγόμενον, ἐπειδὴν τις συλλήβδην εἴπῃ ὅτι ἐν ἔστιν).

*Parmenides*, 142bc

Należy przede wszystkim podkreślić, że termin οὐσίας nie oznacza tu żadnych pojęć metafizycznych typu: „istota”, „substancja” czy „istnienie”. Oznacza natomiast znominalizowaną formę od εἶναι, stąd też tłumaczyć go można jako „bycie”. Chodzi przecież o uczestnictwo Jedna w tym, co „jest” w sensie najbardziej ogólnym. Pamiętajmy, iż rozważany jest tu poziom, który można by określić mianem metaontologicznego, tj. poziom, który obejmuje nie analizę konkretnej relacji idea — zjawisko, lecz analizę tego, co stanowi dopiero warunek możliwości pomyślenia takiej relacji.

Żałożenie uczestnictwa Jedna w byciu ujawnia od razu najważniejszą konsekwencję, jaka wynika z przyjętej (w hipotezie II) optyki filozofowania. Mówi Platon:

Więc na nowo mówmy, co wyniknie z tego, jeżeli Jedno jest. Zobacz no, czy to założenie nie oznacza z konieczności takiego Jedna, które ma części. Jakim sposobem? Takim. Jeżeli „jest” dotyczy Jedna, które jest, a Jedno tego, co jest, a nie jest jednym i tym samym „jest” i Jedno, tylko przysługują one temu samemu, cośmy przyjęli w założeniu, a mianowicie temu, które jest Jednem, to czy nie musi to Jedno, które jest, być całością, a jego częściami staną się Jedno i „jest”? No cóż? A czy każda z tych części Jedna, które jest, bo są dwie: Jedno i „jest”, czy na przykład Jedno utraci tę częśćkę: jest, albo to: „jest”, czy utraci częśćkę Jedna? To nie może być. Zatem znowu każda z dwóch części, ma to Jedno i to „jest”, i taka częśćka składa się znowu co najmniej z dwóch części, i w ten sam sposób wciąż dalej. Zatem to Jedno, które jest, byłoby w ten sposób nieograniczoną wielością? (ἄπειρον πλῆθος). Zdaje się. [...] I dlatego Jedno, które jest, okazało się wielością.

*Parmenides*, 142c—143a<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Πάλιν δὴ λέγωμεν, ἐν εἰ ἔστιν, τί συμβήσεται. Σκόπει οὖν εἰ οὐκ ἀνάγκη ταύτην τὴν ὑπόθεσιν ποιοῦτον ὄν τὸ ἐν σημαίνειν, οἷον μέρη ἔχειν; Πῶς; Ὡς εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἐνός ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἐν, τοῦ ὄντος ἐνός, ἔστι δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ἐν, τοῦ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου οὐ ὑπερέμεθα, τοῦ ἐνός ὄντος, ἀρα οὐκ ἀνάγκη τὸ μὲν ὅλον ἐν ὄν εἶναι αὐτὸ, τούτου δὲ γίνεσθαι μόρια τοῦ ἐν καὶ τὸ εἶναι; [...] Τί οὖν; τῶν μορίων ἑκάτερον τούτων τοῦ ἐνός ὄντος, τὸ δὲ ἐν καὶ τὸ ὄν, ἀρα ἀπολείπεσθον ἢ τὸ ἐν τοῦ εἶναι μορίου ἢ τὸ ὄν. τοῦ ἐνός μορίου; Οὐκ ἂν εἴη. Πάλιν ἀρα καὶ τῶν μορίων ἑκάτερον τὸ ἐν ἴσχει καὶ τὸ ὄν, καὶ γίγνεται τὸ ἐλάχιστον ἐκ δυοῖν αὐ μορίων τὸ μόριον, καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον οὕτως ἀεί. Οὐκοῦν ἄπειρον ἂν τὸ πλῆθος οὕτω τὸ ἐν ὄν εἴη. *Parmenides*, 142c—143a. W tłumaczeniu W. Witwickiego zmieniłem jedynie pojęcie „istnienie” na bardziej zgodne z greckim pojęciem: „jest”, „byt”, „będące”.



Jedno zatem, jeżeli uczestniczy w byciu, przejawia się jako wielość. W będącym Jednie jest już bowiem od początku dwoje: Jedno i „jest”. Każde z nich ma znowu w sobie dwoje: Jedno ma w sobie, że „jest”, „jest” zaś to, że jest Jedno. Jedno, uczestnicząc w byciu, rozwija się w nieograniczoną wielość (ἄπειρον πλῆθος). W ten sposób uczestnictwo Jedna w byciu decyduje o możliwym pojawieniu się wielości — takim, że sama wielość jawi się jako pierwsza konsekwencja tego uczestnictwa. Można by w tym miejscu postawić zarzut, że w celu uchwycenia relacji między Jednym a wielością posługuje się Platon czasoprzestrzenną kategorią „część”, ale jak słusznie zauważa S. Blandzi, „pojęcie »część« precyzuje Platon np. za pomocą pojęcia cząstka (μόριον), co nie wyklucza tłumaczenia »aspekt« (sc. uczestnictwa)”<sup>14</sup>. Jest to istotna uwaga. Nie chodzi tu bowiem o przestrzennoczasowy, „obiektowy” sposób rozumienia uczestnictwa, lecz o uwyraźnienie faktu, że każde uczestnictwo musi z konieczności charakteryzować „aspekt” tego, co uczestniczy, oraz „aspekt” tego, w czym się uczestniczy. W związku z tym jednak dwojako przyjdzie rozumieć samo uczestnictwo. Pierwszy sposób to pojmowanie uczestnictwa jako bycia częścią czegoś, na przykład stosunek części do całości, gdzie zarówno część, jak i całość traktowane są „autonomicznie” i rozpatrywana jest jedynie formalna relacja między elementami. Całość stanowi wtedy, przykładowo, sumę części nie mającą wpływu na strukturę samych części. Inaczej jest natomiast w przypadku, kiedy rozpatrujemy uczestnictwo jako: bycie częścią czegoś, dzięki czemu to, co uczestniczy, ma wpływ na strukturę tego, w czym uczestniczy. W ten sposób do „natury” tego, w czym uczestniczy (części), dodane zostaje „coś nowego”, co je wzbogaca. Wówczas też uczestniczący udziela temu, w czym uczestniczy, pewnej własności, której tamten nie miał, dodając „coś” do jego istoty, dzięki czemu uczestniczący w pewien sposób konstytuuje to, w czym uczestniczy. Można wtenczas mówić o pewnego rodzaju uczestnictwie „aktywnym”, wzbogacającym istotowo to, w czym uczestniczy. Uczestnictwo takie ma wtedy charakter dynamiczny. Ważne jest przy tym, że w takim wypadku zarówno to, co uczestniczy, jak i to, w czym uczestniczy, musi znamionować różnica w statusie ontycznym. Inaczej wzbogacenie tego, w czym się uczestniczy, byłoby wykluczone. Istotne jest również, że w określonym sensie to, w czym uczestniczy, domaga się dla własnego bycia obecności tego, co uczestniczy. Sądzę, że taki właśnie rodzaj uczestnictwa zakłada II hipoteza. Podejmuje ona bowiem kwestię uczestnictwa Jedna w byciu, takiego uczestnictwa, w którym Jedno decyduje o postaci, jaką przyjmuje bycie samo.

Stąd też możemy wnosić, że uczestnictwo Jedna w byciu dodaje „coś” do „natury” nie określonego bycia, czyniąc je byciem określonym (przez Jedno),

<sup>14</sup> S. Blandzi: *Henologia...*, s. 126.

przy czym ujawniona zostaje zarazem różnica w statusie tego, co uczestniczy, i tego, w czym uczestniczy to, co uczestniczy. Powiada Platon:

Nieprawdaż, jeśli czymś innym jest bycie, a czymś innym Jedno, to ani Jedno nie jest czymś różnym od bycia dzięki jedności, ani bycie nie jest czymś innym od Jedna dzięki byciu, tylko one się różnią od siebie różnością i innością (*ἀλλω ἕτερον ἀλλήλων*).

*Parmenides*, 143b

Następnie zaś konkluduje Platon:

Zatem to będące Jedno jest i Jednem, i wielością, jest to i całość, i części, i coś ograniczonego, i coś nieograniczonej mnogości.

*Parmenides*, 145a

Można na tej podstawie wnioskować, że w takim stopniu, w jakim Jedno uczestniczy w byciu, w takim też może nadawać byciu określoność, dzięki czemu nie określone bycie uzyskuje pewną określoną postać.

Pierwszym przejawem uczestnictwa jest liczba, jako że Jedno i bycie stanowią parę, ta zaś jest pierwszą dwójnością, mogącą się dalej wielokrotnie:

[...] więc tego Jednego, rozkawałkowanego przez bycie, jest mnóstwo, nieskończonej mnogości.

*Parmenides*, 143c—144e

W dalszej kolejności uznaje się, że w wyniku uczestnictwa Jedno może posiadać określony kształt (*Parmenides*, 145b). Będąc pewną całością, istnieje samo w sobie, ale również w czymś innym (*Parmenides*, 145e—146d), przy czym Jedno okazuje się różne od innych, inne zaś — różne od Jedna. (*Parmenides*, 148a). Różność ta (przez fakt uczestnictwa) jest różnością w podobieństwie, gdyż

o ile Jedno jest różne od innych, a inne różne od jedna, o tyle jednym i tym samym różnym są nacechowane, a więc nie czym innym, tylko jednym i tym samym są nacechowane i Jedno, i inne. A co jest nacechowane jednym i tym samym, to jest podobne.

*Parmenides*, 148a

W tym też sensie ujawniona zostaje istota możliwego związku między Jednem i tym, co inne. Zawiera się ona w stwierdzeniu, że różnica nie wyklucza podobieństwa. Uczestnictwo zakłada również ograniczoność wszystkiego, co jest, do Jedna i innych oraz ich konieczne powiązanie:

A skoro nie ma niczego drugiego poza innymi i Jednem, a one muszą być w czymś, to czy nie muszą już być w sobie nawzajem: inne w Jednem, a Jedno w innych, albo nie będą nigdzie?

*Parmenides, 151a*

Jedno i „jest” (na bazie uczestnictwa) może także warunkować pojawienie się swoiście rozumianej czasowości:

A jest, czy to coś innego niż uczestniczenie w byciu w czasie teraźniejszym, tak samo, jak „było” w czasie przeszłym, a „będzie” to uczestniczenie w byciu w czasie przyszłym?

*Parmenides, 151e*

Interesująco brzmi teza Platona, że uczestnictwo Jedna w byciu pojmować należy jako aczasowy moment:

[...] przechodząc, przechodzi w momencie. I kiedy przechodzi, nie może być w żadnym czasie i nie może poruszać się wtedy i nie może stać.

*Parmenides, 156de*

Wolno na tej podstawie wnosić, że uczestnictwa Jedna w byciu nie można ujmować na wzór uczestnictwa rzeczy w rzeczach. Nie da się zatem stosować w odniesieniu do samego uczestnictwa żadnych kategorii czasoprzestrzennych bez popadania w natychmiastową aporetyczność. Czasowość może dopiero pojawić się jako rezultat samego uczestnictwa.

Dopełnienie rozważań o uczestnictwie Jedna w byciu (wedle metodologicznych założeń ćwiczenia) stanowi analiza następującego pytania:

[...] a co się musi dzieć z innymi, jeżeli Jedno jest, czyby tego nie rozpatrzeć?

*Parmenides, 157b*

Pyta teraz Platon nie z perspektywy uczestnictwa Jedna w byciu, lecz uczestnictwa innych w Jednie:

Zatem musi uczestniczyć w Jednem — to jasna rzecz — będąc czymś innym niż Jedno. Bo inaczej nie uczestniczyłaby, tylko byłaby samym Jednem; a tymczasem nic innego chyba nie może być Jednem, tylko samo Jedno. [...] A tych innych od Jedna jest chyba dużo. Bo gdyby innych od Jedna nie było ani jednej, ani więcej od Jedna, to nie byłoby ich wcale. A skoro ich jest więcej niż jedna, tych, które uczestniczą w części Jednego i w całości Jednego, to czy nie muszą stanowić nieogarnionej mnogości te, które przyjmują udział w Jednem?

*Parmenides, 158ab*

Teraz z kolei ujawnia Platon najistotniejszy moment związany z uczestnictwem innych w Jednie; powiada:

[...] więc te inne od Jednego mają to do siebie, że z obcowania ich z Jednym robi się w nich, zdaje się, coś różnego, co stwarza granice pomiędzy nimi wzajemne, podczas gdy ich własna natura, sama dla siebie, to nieokreśloność [...] w ten sposób te inne od Jednego i jako całości, i co do części są nieokreślone i uczestniczą w określeniu [podkr. — B. D.].

*Parmenides*, 158d

Jeżeli zatem zachodzi uczestnictwo, inne — jako źródłowo nie określone — uzyskują określoność od Jedna. W tym sensie Jedno pojmować należy jako ostateczną podstawę określoności bycia, taką że nie określone bycie może się stać wielością określoną (inne).

Uczestnictwo ujawnia również swoistą komplementarność Jedna i wielości (innych), przy czym należy tu być świadomym pewnej (pozornej) paradoksalności. Otóż Jedno (wbrew I hipotezie) staje się poznawalne dopiero wtedy, kiedy uczestniczy w byciu, ale wtedy właśnie traci ono „własność” bycia Jednem, stając się Jedno-wielością. Podobnie wielość, sama uczestnicząc w Jednie, traci „własność” bycia wielością, stając się wielo-Jednem. W tym też sensie poznawalny staje się dopiero rezultat uczestnictwa. Poznawalność zatem oraz uchwytywalność zarówno Jedna, jak i wielości (innych) gwarantuje jedynie koncepcja uczestnictwa Jedna w byciu. Inaczej stajemy wobec konieczności przyjęcia konsekwencji założeń hipotezy I. Wtedy jednak wszelka predykcja zostaje wykluczona. Nie możemy powiedzieć niczego ani o Jednie, ani o innych od Jedna.

Należy nadto zwrócić uwagę, że II hipoteza dopuszcza predykcję tego, czego zabraniała I, i jawi się w ten sposób jako przeciwstawna I. Znaczy to, że w myśleniu o relacji Jedno — wiele wykluczyć należy koncepcję χωρισμός, zakładającą oddzielenie Jedna od wielości (innych) i wielości od Jedna, a wprowadzić koncepcję uczestnictwa — μέθεξις, jako warunkującą ontologicznie pojmowaną relację Jedno — wiele i jej poznawczą dostępność.

Na zakończenie warto przytoczyć słowa C. F. von Weizsäckera: „Jedno może być Jednem o tyle tylko, o ile nie jest Jednem, lecz wielością. Cała ta wielość nie istnieje jednak dla siebie. Istnieje tylko w nie dającym się pomyśleć Jednie.”<sup>15</sup>

<sup>15</sup> „Powróćmy raz jeszcze do teorii kwantów. Sposobem, w jaki obiekt pomyślany najpierw jako w pełni izolowany może jednak być obiektem, a więc być właściwie, jest jego oddziaływanie z innymi obiektami. Właśnie przez to jednak przestaje być dokładnie tym, a nawet w ogóle jednym obiektem. Można powiedzieć paradoksalnie: dowolna właściwość jakiegoś obiektu staje się obserwowalna tylko przez to, że obiekt tę akurat właściwość traci [...]. Bohr opisał tę sytuację

Analiza hipotezy II zajmuje większą część dialogu. Można w tym upatrywać znaczenia, jakie przypisywał jej Platon, szczególnie jeśli uznać, że proponowane w niej rozstrzygnięcia są pozytywne (w porównaniu z hipotezą I). Kolejne analizowane hipotezy: III—VIII (wynikające z przyjęcia założeń warunków ćwiczenia), stanowią jedynie dopełnienia hipotez I i II. Odwołując się do opinii komentatorów<sup>16</sup>, wnosić można, że dopełnienie hipotezy I stanowią hipotezy IV, VI i VIII. Dopełnienie zaś hipotezy II — odpowiednio III, V i VII. Hipotezy I, IV, VI i VIII czynią mówienie o Jednym i wielości niemożliwym. Z kolei hipotezy II, III, V i VII takie mówienie umożliwiają. Dialog kończy znamienna wypowiedź Platona:

Więc, Jedno jeżeli nie jest [nie uczestniczy w byciu — B. D.], to nawet nie sądzi nikt, żeby coś z innych było Jednym, ani żeby to były jakieś wielości. Bo gdzie nie ma Jedna, tam niepodobna sądzić, że jest wiele. Niepodobna przecież. Zatem; jeżeli Jedna nie ma, to inne ani nie są, ani nie uchodzą ani za Jedno, ani za wiele. [...] I jeżeli powiemy w ogóle, że jeżeli Jedno nie jest, to nic nie jest [podkr. — B. D.], i chyba słusznie powiemy? Ze wszech miar przecież.

*Parmenides*, 166ac

Analizując rezultaty ustaleń, jakich dokonał Platon w drugiej części dialogu, możemy zapytać o to, jak odnoszą się one do rozważań prowadzonych w części pierwszej.

Stwierdzić należy przede wszystkim, że związek między obiema częściami został przez Platona założony. Wydaje się przy tym, że analizy prowadzone w części drugiej służyć mają przekroczeniu trudności ujawnionych w części pierwszej. Upatrywać w tym można istoty i sensu proponowanego ćwiczenia. Wspomniano wcześniej, że chodzi tu głównie o ustalenie najogólniejszych warunków możliwości rozważania idei w perspektywie ich odniesienia do zjawisk. W tym kontekście rozwiązania przyjęte w części drugiej należy — sądzę — odnieść do problematyki prezentowanej w części pierwszej. Ustalenie to jest istotne z uwagi na wyrażane niekiedy stanowiska interpretacyjne, oparte na stwierdzeniu, że Platon zarzucił teorię idei (część pierwsza), wykazując jej aporetyczność (część druga). Jak zatem w per-

pojęciem komplementarności [...]. Już jednak w *Parmenidesie* Platona odnajdujemy wskazówkę co do podłoża komplementarności. To właśnie klasyczna ontologia nie dorasta w istocie do poziomu refleksji Parmenidesa (i starego eleaty, i *Parmenidesa* Platona), nie pojmuje ona, że jej zastosowanie zakłada jej własną fałszywość. Wszeczeńświat sam może być o tyle tylko, o ile jest nie jednym, lecz wielością. Cała ta wielość nie istnieje jednak dla siebie, jak to opisują logika i ontologia klasyczna. Istnieje tylko w nie dającym się pomyśleć Jednym." C. F. von Weizsäcker: *Jedność przyrody*. Tłum. K. Wolicki. Warszawa 1978, s. 509.

<sup>16</sup> S. Blandzi: *Henologia...*, s. 132—142.

spektywie ustaleń dokonanych w części drugiej jawi się problematyka części pierwszej, a więc zagadnienie relacji: idea — zjawisko?

Zasadnicza przyczyna trudności związanych z pojmowaniem relacji: idea — zjawisko, wydaje się wynikać z takiego sposobu myślenia, w którym przyjmuje się oddzielenie ( $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) idei od zjawiska. Wtedy to zarówno ideę, jak i zjawisko traktuje się jako „obiekty” izolowane, w odniesieniu do których dopiero wtórnie poszukuje się możliwych powiązań. Platon wykazuje od razu (I hipoteza części drugiej), że podejście takie wyklucza jakąkolwiek dostępność poznawczą idei oraz zjawiska. Staje się bowiem niepojmowalna nie tylko relacja między nimi, lecz przede wszystkim niepojmowalne stają się one same. Stąd też wykluczona zostaje koncepcja, którą można by określić mianem koncepcji „dwu światów”<sup>17</sup>, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z autonomicznym „obszarem” idei, z drugiej zaś — z autonomicznym „światem” zjawisk. Wnosić można, że różnica w statusie ontycznym idei i zjawiska nie uprawnia do stwierdzenia, że są to dwa nie powiązane ze sobą „światy”. Znaczy tyle tylko, że zarówno idee, jak i zjawiska różnią się statusem ontycznym. Nie wyklucza to jednak możliwego związku, w jaki mogą wchodzić. W II hipotezie sugeruje Platon, iż pełna dostępność i pojmowalność idei oraz zjawisk możliwa jest dopiero w perspektywie założonego między nimi związku, który określa on mianem uczestnictwa ( $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ ). Wtedy tylko, kiedy Jedno uczestniczy w byciu, jest ono pojmowalne jako Jedno, a tym samym też pojmowalna jest wielość (inne). Sama zatem idea uchwytywalna może być jedynie wtedy, kiedy założymy jej uczestnictwo w zjawisku, zjawisko zaś wówczas, gdy założymy jego uczestnictwo w idei. Dopiero w tym „sprzęgu” ujawniają one same siebie, umożliwiając określoną predykację. Stąd też jakiegokolwiek myślenie relacji: idea — zjawisko, musi uwzględniać koncepcję uczestnictwa, przy jednoczesnej rezygnacji z koncepcji oddzielenia (rodzącej aporie). Oto — sędzę — najogólniejszy rezultat analiz, jakie prezentuje Platon w dialogu *Parmenides*.

Dopiero taka perspektywa pozwala podjąć szczegółowy namysł nad samą istotą związku idea — zjawisko. Rozważeniu owego związku poświęcone będą kolejne dialogi, pośród których szczególną pozycję zajmują *Fileb* i *Timajos*. Zanim jednak przejdziemy do treści dokonanych tam ustaleń, będziemy zobowiązani rozpatrzyć zespół zagadnień, które — zdaniem Platona — należy uwzględnić jeszcze przed dokonaniem analiz szczegółowych. Platon, podobnie jak w *Parmenidesie*, zdaje się traktować te zagadnienia jako warunki możliwości dyskusowania o relacji idea — zjawisko. Mam tu na myśli zespół zagadnień prezentowanych w dialogu *Sofista*.

<sup>17</sup> Określenie „teoria dwu światów” zaproponował E. Lask, choć pogląd ten miał już długą tradycję. Zob. E. Lask: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. von Heidegger. Bd. 1—3. Tübingen 1923, Bd. 1, s. 32; Bd. 2, s. 4.

Już w trakcie analiz prowadzonych przez Platona w *Parmenidesie*, jak również w dialogach wcześniejszych, okazało się, że zauważalna jest zasadnicza różnica w statusie ontycznym idei i zjawiska. Wynika to zresztą z samego założenia koncepcji uczestnictwa, która domaga się z istoty swojej przyjęcia różnicy między tym, co uczestniczy, a tym, w czym uczestniczy to, co uczestniczy. Jeżeli przyjąć — jak chce tego Platon — że idea wiąże się z bytowością (idea jest „prawdziwym” i jedynym bytem), to jak pojąć to, co różne od idei? Czy wszystko, co różne od idei, jest niebytem? Nie tylko zresztą o zjawiska tutaj chodzi, ale również o możliwą pojmowalność relacji jednej idei do drugiej, kiedy to każda z nich traktowana jest oddzielnie jako byt. Czy wolno mówić o niebycie bez złamania zakazu Parmenidesa z Elei? Dalej — jak w perspektywie pytania o stosunek bytu do niebytu pojmować problem zdań prawdziwych i fałszywych? Czy zachodzi tu jakiś szczególny związek?

Platon wydaje się przekonany, że bez uprzedniego rozstrzygnięcia tych kwestii nie sposób dokonać precyzyjnych ustaleń związanych z analizą relacji idea — zjawisko. Postuluje zatem rozważenie tej problematyki i tak powstaje dialog *Sofista*.

## ROZDZIAŁ VIII

# ***SOFISTA* — STATUS BYTU I NIEBYTU**

Dialog *Sofista* stanowi prawdopodobnie element trylogii, którą zamierzał Platon ułożyć z dialogów *Sofista*, *Polityk* i *Filozof*.<sup>1</sup> Niektórzy komentatorzy (L. Campbell) mówią o tetralogii, dodając do już wymienionych *Teajteta*. Przyjmuje się przy tym, że *Sofista* jest dialogiem późniejszym od *Parmenidesa*, gdyż można się w nim dopatrzeć nawiązań do problematyki prezentowanej w tym ostatnim. Warto podkreślić, że w *Sofiście* zaznacza się pewna zmiana sposobu myślenia w stosunku do *Parmenidesa*. Zmianie ulega sposób analizy, jako że następuje przejście od myślenia czysto ontologicznego do myślenia w kategoriach logicznej teorii pojęć. Problem ten będzie wyjaśniony szczegółowo w dalszej części rozważań. Tymczasem wskazać można tylko fakt, że wynika to już po części z samej tematyki dialogu, którego punktem wyjścia uczyniono poszukiwanie definicji sofisty, określając go wstępnie jako imitatora, naśladowcę rzeczywistości, czarodzieja (*Sofista*, 234c, 235a). Zrozumiałe jest zatem, że w perspektywie tak określonej tematyki zasadniczym pytaniem, jakie postawi Platon, będzie pytanie o stosunek naśladownictwa do rzeczywistości, które ostatecznie przyjmie postać pytania o stosunek naśladownictwa do prawdy. Powiada Platon:

Istotnie, dobra duszo, wpadliśmy w rozważanie trudne ze wszech miar. Bo to, żeby coś mogło wyglądać i wydawać się czymś, a nie być, i żeby można mówić coś, ale prawdy nie — to wszystko jest pełne

---

<sup>1</sup> Zob. E. Wyller: *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen 1965*. Hamburg 1970.



kłopotów zawsze; i dawniej, i teraz. Bo jak się trzeba wyrazić, żeby przyznać istnienie fałszywym zdaniom albo fałszywym sądom i nie popaść w tym wyrażeniu w sprzeczność — to jest strasznie trudna rzecz, Teajecie.

*Sofista*, 236de

Problem stosunku naśladownictwa do prawdy przekształca się od razu w fundamentalne zagadnienie stosunku bytu do niebytu, czyli możliwości wyrażenia i wypowiedzenia tego, co „nie jest”. Ta ostatnia kwestia odnosi bezpośrednio do konieczności rozważenia tych pojęć, za pomocą których wypowiadamy byt czy też możliwy niebyt. W ten sposób problematykę ontologiczną zamierza Platon rozważać, posługując się logiczną analizą pojęć. Można zatem wnosić, że centralnym zagadnieniem staje się relacja bytu do niebytu, ujmowana w perspektywie pytania o fałsz i prawdę, oraz możliwość orzekania o jednym i drugim.

Zasadniczo cała kwestia sprowadza się do następującego założenia, które przyjmuje Platon: jeżeli o „czymś” można orzekać, znaczy to, że to, o czym orzekamy, nie jest pozbawione bytowości, nie jest więc niebytem. Skoro jednak często orzekamy o „czymś”, czego nie ma, to znaczy, że należy przyjmować jakąś postać niebytu, uzasadniającą taką możliwość. Negatywnie: kiedy mówimy, że „coś” nie jest, nie może to oznaczać, że wypowiadamy niebyt. Chodzi tu, rzecz jasna, o takie pojęcie niebytu, które należałoby wiązać z nicością. Trzeba w tej kwestii zgodzić się całkowicie z wypowiedzią W. Seńki: „Klasyczna filozofia grecka nie знаła rzeczywiście pojęcia »nicości« rozumianego jako ontologiczne zaprzeczenie realnego bytu. Takim pojęciem nie posługiwali się, jak to się mylnie przypuszcza, ani Parmenides czy Demokryt, ani Platon. We fragmencie Περὶ φύσεως zachowanym w *Fizyce* Simplicjusza (117, 2) czytamy, że »Parmenides oświadcza, że nic (μὲδεν) nie istnieje (οὐκ ἔστιν), bo to, co jest, jest, a tego, czego nie ma«, nie ma. Wynika z tego, że to, co naprawdę jest bytem, musi być absolutnie tożsame ze sobą, a absolutna tożsamość wyklucza wszelką różnicę, wielość i zmienność. Nie istnieje nic poza bytem. Nawet myśl poznająca musi być z nim jednaka. »Nic« (μὲδεν) nie da się nawet pomyśleć, bo myśleć i być to to samo: »τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.« (Parmenides Fragment B 3) »Nigdy nie można dowieść, że istnieją jakieś niebyty« — cytuje Platon słowa Parmenidesa w dialogu *Sofista*.<sup>2</sup> Dopiero w myśleniu judeochrześcijań-

<sup>2</sup> W. Seńko: *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993, s. 15. Autor dodaje: „Grecy nie znali pojęcia bytu całkowicie transcendentnego wobec świata; chrześcijańskie pojęcie absolutu było więc zupełnie odmienne od dotychczasowego. Uwidacznia się to szczególnie w teorii *creationis ex nihilo* — stwarzania z niczego. Ponieważ religia judeochrześcijańska odrzucała teogonię, więc to, co zostało stworzone przez Boga, mogło powstać jedynie z nicości pojętej jako absolutny niebyt. Otóż taka idea »powstawania z niczego« była dla starożytnych niewyobrażalna.

skim posłużono się pojęciem nicości w sensie *creationis ex nihilo*, wprowadzając w obręb ontologii niebyt będący nicością. Przyjmując zasadność tych stwierdzeń, możemy domniemywać, w jakim kierunku zmierzają rozważania Platońskie. Chodzić tu więc musi o pytanie, które da się sformułować następująco: Jak pojmowalny jest niebyt, który nie jest nicością? W odniesieniu do problematyki *Parmenidesa* zapytać można: Jak możliwy jest do pojęcia niebyt zjawiska w stosunku do bytu idei (część pierwsza), czy też jak możliwe jest pojęcie statusu tego, co inne, w stosunku do Jedna (część druga)?

Platon jest w pełni świadomy tego, że chcąc udzielić odpowiedzi na tak sformułowane pytania, będzie musiał wejść przede wszystkim w dyskusję z tezami *Parmenidesa* z Elei. Powiada:

Myśl ojca *Parmenidesa* będziemy musieli we własnej obronie rozebrać krytycznie i z naciskiem bronić tezy, że z jednej strony to, co nie jest, jest jakoś, i że to, co jest — jednak w pewnym sposobie nie jest.

*Sofista*, 241d

W ten sposób określone zostaje precyzyjnie zadanie, jakie stawia sobie Platon w dialogu. Teza ta warunkować będzie całe dalsze postępowanie badawcze. Platon wie również, że jakiegokolwiek mówienie o niebycie dokonać się może jedynie w perspektywie określonego rozumienia bytu. Nie można bowiem ustalać jakiegos pojmowania niebytu, nie ustalwszy uprzednio, jak rozumie się byt. Zrozumiąły staje się więc fakt, że rozważanie niebytu rozpocznie Platon od próby możliwego określenia tego, czym jest byt.

Platon proponuje analizę tych spośród dotychczasowych stanowisk filozoficznych, które w sposób najpełniejszy omawiają tę kwestię. Zasadniczo jednak ograniczy dyskusję do prezentacji stanowisk: eleatów, tzw. przyjaciół idei, oraz „synów ziemi”<sup>3</sup>. Punktem wyjścia rozważań uczyni pytanie: Czy byt jest jeden, czy też mówić można o wielości bytów (*Sofista*, 243de—244a)?

Platon proponuje rozpocząć analizę od stanowiska eleatów, którzy powiadają, że wszystko jest jednym. Czy zatem jedno jest tożsame z bytem, czy też

---

Odwieczna była dla nich albo materia (ὕλη), albo idee-formy (εἶδος), albo zarodki wszechrzeczy (λόγοι σπερματικοί); z niczego nic nie mogło powstać *Ex nihilo* — *nihil* — jak głosił Lukrecjusz w *De rerum natura*.” Ibidem.

<sup>3</sup> Problem stanowi tu Platońskie określenie „przyjaciele idei”. Wśród komentatorów wyróżnia się cztery stanowiska. W myśl pierwszego „przyjaciele idei” to członkowie szkoły megarejskiej (Schleiermacher, Zeller, Bonitz). Zgodnie z drugim za „przyjaciół idei” uznaje się pitagorejczyków (Proklos, współcześnie Stallbaum, Burnet, Taylor). Zwolennicy trzeciego zakładają, że chodzi tu o stanowisko uczniów Platona, którzy powołują się na wczesną postać teorii idei. Komentatorzy opowiadający się za czwartą wersją uznają, że chodzi o samego Platona, jego przyjaciół i uczniów (Grote, Uberweg, Jackson, Cornford). Przyjmuje za G. Martin: *Platons Ideenlehre*. Berlin—New York 1973, s. 153.

jest tylko tak, że byt ma cechę jedności, tak że byłby jednym i pewną całością (*Sofista*, 245b)? Platon wnioskuje, że gdyby byt był czymś jednym (gdyby się cechował jednością), to nie byłby tym samym, co jedność, a więc byłaby wielość (należałoby odrzucić stanowisko eleatów). Gdyby zaś byt był tożsamy z jednością, nigdy nie mógłby powstawać, byłby „czystą” jednością, wykluczającą wszelką wielość (należałoby odrzucić wielość). Cokolwiek zaś powstaje, powstaje jako całość. Jeśli z kolei całość należy do bytu, a nie należy do powstawania, to to, co nie jest całością, nie może w żaden sposób być (należałoby odrzucić powstawanie). Wszystko to — zdaniem Platona — wiedzie do nieskończonych trudności, które „wynurzają się przed każdym, kto powie, że byt to są jakieś dwa pierwiastki czy też tylko jeden” (*Sofista*, 245de). Kwestię pozostawia Platon na razie nie rozstrzygniętą, zamierzając przyrzeć się wprawdzie innym rozwiązaniom. Dyskutowany będzie spór między „przyjaciółmi idei” a „synami ziemi”, między którymi toczy się walka (γυμνασιαρχία). „Synowie ziemi” przyjmują tylko taki byt, który „uchwytywalny rękami”, wiąże się ściśle z cielesnością. Przecistawiają się im ci, którzy wychodząc ponad cielesność, przyjmują byt niematerialny (bezcielesne postacie — idee). „Synów ziemi” traktuje Platon ze szczególnym dystansem, twierdząc, że dla nich

istnieje to tylko, o co można uderzyć i czego można jakoś dotknąć.

*Sofista*, 246a

Uznaje, że dyskusja z takim stanowiskiem jest w ogóle pozbawiona sensu, chyba że zgodziliby się na jakąś postać niematerialności. Wtedy:

staliby się nieco lepsi [...], jeżeli zechcą się zgodzić na jakiś, choćby i niewielki, byt bezcielesny, to wystarczy.

*Sofista*, 246d, 247cd

Ważne to stwierdzenie. Widać w nim wyraźnie intencje Platona. Dopuszcza on jedynie takie stanowiska, w których przyjmuje się cielesność i jakąś postać niecielesności. Należy domniemywać, że przyjęcie samej tylko cielesności wyklucza — zdaniem Platona — dyskusję o bycie. Dlaczego? Dlatego, że przyjmując tylko cielesność, trzeba by się zgodzić na twierdzenie, że wszystko jest w ruchu, wykluczając zarazem spoczynek. Gdyby z kolei przyjąć jedynie niecielesność i związany z nią bezruch (spoczynek), trzeba by wyeliminować ruch, a co za tym idzie — wszelką cielesność. Ponieważ (tak zdaje się zakładać Platon) mamy zawsze do czynienia zarówno z ruchem, jak i ze spoczynkiem, z cielesnością i niecielesnością, to w poszukiwaniu istoty tego, co je konstytuuje, musi się uwzględnić i jedno, i drugie. Kiedy już zna się zarówno

cielesność, jak i jakąś postać niecielesności, ruch i spoczynek, można zaproponować:

Niech powiedzą, co jest wspólne i tym rzeczom, i tym, które mają ciało z nimi od urodzenia zrosłe, i co oni pod uwagę biorą mówiąc, że jedno i drugie istnieją.

*Sofista*, 247d

Dopiero taka perspektywa czyni — zdaniem Platona — możliwym mówienie o tym, co stanowi ich wspólną podstawę. Postanawia ją zdefiniować:

Więc mówię, że to, co posiada jakąkolwiek możność — czy to, żeby zmienić cokolwiek dowolnej natury, czy też żeby doznać czegoś najdrobniejszego pod wpływem czegoś najdrobniejszego, i to choćby tylko raz jeden — że to wszystko istotnie jest. Bo taką daję definicję, określającą byt: to jest nic innego, jak tylko możność (*δύναμις*).

*Sofista*, 247de<sup>4</sup>

Pojęcie to zdaje się wyrażać precyzyjnie intuicję Platona, gdyż w możliwości właśnie prezentowana jest najpełniej zarówno aktywność, jak i bierność, ruch i spoczynek, działanie i doznawanie. Jeżeli zatem myślenie o bycie ma być myśleniem sensownym, to sam byt spełnić musi warunek bycia podstawą ruchu i spoczynku, cielesności i niecielesności.

Nie może przy tym zgodzić się Platon z tezami zwolenników idei, którzy możność przyznają jedynie powstawaniu, a odmawiają jej ideom:

Oni na to mówią, że w powstawaniu tkwi możność doznawania i działania, a do bytu nie pasuje możność ani jedna, ani druga.

*Sofista*, 248c

Postanawia zatem dowieść zwolennikom idei, że to, co nazywają bytem (ideą), zawiera zarówno element bierny, jak i element czynny, doznawanie i działanie (*πάσχειν* i *ποιεῖν*). Ostatecznie decyduje się pokazać, że z każdą ideą wiązać należy możność. Dowód przeprowadza, odwołując się do analizy poznania bytu (idei) i wskazując na przysługujący temu poznaniu moment czynny oraz bierny. Jeżeli idea jest możliwością, to kiedy jest ona poznawana, przyjmuje „pewien szczególny akt poznawczy, atakuje ją nasz akt poznawczy, i wobec tego przysługuje jej kategoria doznawania (*paschein*). Z drugiej strony, jeżeli jest poznawana, to wchodzi w relację, w związek z umysłem, który

<sup>4</sup> 'Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιαοῦν τινὰ κεκτημένον δύναμιν εἶτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὅτιοῦν πεφυκὸς εἶτ' εἰς τὸ παθεῖν [...] πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι [...] τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν τὰ δατα, ὥς ἔστιν οὐκ ἄλλο αἱ πλὴν δύναμις. Platon: *Sofista*, 247de.

może być przez nią też jakoś »atakowany«. Idea działa więc na umysł tak, jak każdy przedmiot działa na nasze poznanie. W związku z tym przysługuje jej także kategoria »poicin«; może ona działać [...]. Tak więc zachodzą realne relacje między podmiotem a ideą i okazuje się, że idea musi posiadać pewne określone własności, żeby do tej relacji mogło w ogóle dojść.”<sup>5</sup> Musi więc sama być możliwością. Tak oto sam proces poznania idei wskazuje — zdaniem Platona — na jej konieczną strukturę. Konkluduje:

Więc filozof, który te rzeczy ceni najwyżej, powinien, wobec tego, bezwzględnie nie zgadzać się ani z tymi, którzy przyjmują jedną [ideę — B. D.] albo więcej idei i pojmują wszechświat jako stojący, a wcale nie powinien słuchać tych, którzy byt na wszelki sposób w ruch wprowadzają, tylko powinien — tak jak się dzieci modlą: „wszystko, co się rusza i co się nie rusza” — bytowi i wszem rzeczom przypisywać i ruch i spoczynek.

*Sofista, 249cd*

Natychmiast jednak dyskutanci stają w obliczu trudności:

Czy ty nie uważasz, że ruch i spoczynek to największe przeciwieństwa wzajemne?

*Sofista, 250a*

Platon od razu jednak sugeruje, że byłoby tak wtedy tylko, gdyby byt uznany był nie za warunek możliwości ruchu i spoczynku, lecz sam byłby ruchem i spoczynkiem. Dlatego też byt — jego zdaniem — pojmować należy jako coś trzeciego, oprócz ruchu i spoczynku:

Kto wie, może być, że my naprawdę odgadujemy byt jako coś trzeciego, kiedy mówimy, że ruch i spoczynek istnieją. Zatem nie ruch i spoczynek, razem wzięte, stanowią byt, tylko byt to jest coś od nich różnego.

*Sofista, 250c*

Orzekany w ten sposób, byt nie może więc być utożsamiany z ruchem i spoczynkiem. W ten sposób jednak byt ponownie ginie w mrokach niewiedzy i jest tak samo trudno uchwytalny, jak niebyt. Platon jedyne rozwiązanie upatruje w precyzyjnej analizie związku między bytem, ruchem i spoczynkiem. Okazuje się bowiem, że traktowanie ich jako autonomicznych, nie powiązanych jedności znosi wszelką ich poznawalność, a więc wszelką o nich dyskusję. Stwierdza Platon:

<sup>5</sup> W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s. 199.

Więc jedna z tych trzech ewentualności musi zachodzić: Albo wszystko się może mieszać ze wszystkim, albo nic z niczym, albo jedne rzeczy z drugimi tak, a inne nie.

*Sofista, 252e*

Jeżeli nic nie wiąże się z niczym, predykcja jest wykluczona. Jeżeli zaś wszystko ze wszystkim — również (mówienie o wszystkim jest mówieniem o niczym). Pozostaje ta tylko możliwość, że „coś” łączy się z „czymś”, nie łączy się zaś z „czymś” innym.

Platon dochodzi do przekonania, że analiza związków między bytem, ruchem i spoczynkiem będzie wymagać wprowadzenia określonej metody badań, której mocą staniemy się władni związki te uchwytywać. Przyjmuje, że winna nią być dialektyka. Uchwycenie rzeczonych związków dokonuje się na poziomie myślenia, myślenie zaś jest operacją na pojęciach, dlatego sama analiza związków musi być pojmowana jako analityka pojęć. Stąd też byt, spoczynek i ruch określi Platon mianem najwyższych rodzajów (μέγιστα τῶν γένων). Termin ten zatem stanowi rezultat przeniesienia problemu ontologicznego na poziom dialektyczny. W ten sposób zmianie ulega nie przedmiot, lecz sposób filozofowania. Platon uważa, że zadaniem i celem analizy dialektycznej winno być odsłonięcie istoty związków między rodzajami, aby ukazać, jakie z nich są możliwe, a jakie nie, oraz w jaki sposób w ogóle są one możliwe. Proponuje następujące postępowanie:

No cóż? Skorośmy się zgodzili, że z mieszaniem się rodzajów jest tak samo, czy nie potrzebuje pewnej wiedzy, żeby się móc posuwać w dyskusji, ten, kto by miał słusznie pokazać, jakie rodzaje zgadzają się z jakimi, a jakie się na wzajem nie znoszą? I w ogóle, czy niektóre z nich nie obejmują innych tak, że te się mogą mieszać, i na odwrót, kiedy się rodzaje trzymają z daleka, czy inne nie są powodem tego rozdzielenia? [...] Dzielić rzeczy na rodzaje i ani tego samego gatunku rzeczy nie brać za inny, ani innego za ten sam, czy nie powiemy, że to rzecz wiedzy dialektycznej? [...] Kto to robić potrafi, ten nałęczycie dostrzega, jak się jedna postać ciągnie poprzez wiele rodzajów, chociaż każdy z nich leży osobno. I jak wiele różnych od siebie jedna postać z zewnątrz obejmuje i jak się jedna poprzez wiele rodzajów w jedno łączy, i jak się ich wiele wyróżnia, określonych z każdej strony. Na tym polega wiedza, która pozwala rozstrzygać o każdym rodzaju, czy i jak on się może wiązać z innymi, czy też i jak nie [...]. A umiejętność dialektyczną, zdaje mi się, przyznasz nie komu innemu, tylko temu, kto się oddaje filozofii czysto i sprawiedliwie.

*Sofista, 253be*

Określiwszy metodę badań, przystępuje Platon do analizy najwyższych rodzajów: bytu, spoczynku i ruchu, z zamiarem przeanalizowania związków, jakie mogą między nimi zachodzić. Powiada:

[...] wybierzmy sobie naprzód niektóre z tych tak zwanych największych i popatrzmy naprzód, jaka jest każda z nich, a potem, jaką ma możność wiązania się z innymi, żebyśmy, jeśli już bytu i niebytu nie potrafimy uchwycić z zupełną jasnością, jednak nie byli pozbawieni wszelkiego ich ujęcia, o ile tylko na to pozwala sposób naszego obecnego rozważania; może się nam jakoś przecież uda ujść bezkarnie, jeżeli będziemy mówili, że niebyt jest istotnie niebytem. [...] Więc największe rodzaje to te, któreśmy właśnie teraz przeszli: byt sam i spoczynek, i ruch.

*Sofista, 254cd*

Analizując związek między najwyższymi rodzajami, dochodzi Platon do przekonania, że każdy z nich jest w stosunku identyczności do siebie, a w stosunku różności do pozostałych. W ten sposób już na wstępnym etapie rozważań pojawiają się dwa kolejne rodzaje: identyczność i różnica. Jeżeli teraz w perspektywie ujawnionych pięciu rodzajów prześledzimy pojęcie ruchu w jego odniesieniu do pojęcia bytu, to okaże się, że ruch jest zarazem ten sam i nie ten sam. Ten sam, jeżeli wiąże się z bytem, nie ten sam, jeśli wiąże się różnicą, a tym samym odgranicza się od identyczności (*Sofista, 256ab*). Można zatem stwierdzić:

[...] ruch istotnie, nie będąc bytem, jest też i bytem, skoro ma byt w sobie. [...] Zatem z konieczności niebyt jest w ruchu, i we wszystkich rodzajach. Bo ze wszystkimi natura różności robi to, że są czymś różnym od bytu, i robi każdy rodzaj niebytem; i w ten sposób możemy je wszystkie razem nazwać niebytem, a z drugiej strony, ponieważ one mają byt w sobie, więc istnieją i są bytami.

*Sofista, 256de*

Platon wyprowadza z tego ostateczny wniosek:

Kiedy mówimy „niebyt”, to zdaje się, że wymieniamy nie przeciwieństwo bytu, tylko coś różnego od bytu [podkr. — B. D.].

*Sofista, 257b*

Jest to zasadnicze, w całym toku analizy, stwierdzenie Platona. Analiza związków między najwyższymi rodzajami ujawniła, z jednej strony, że każdy rodzaj jest tożsamy z sobą, z drugiej zaś, że jeśli zostanie odniesiony do innego rodzaju, ujawnia przysługującą mu różnicę. W tym sensie ruch nie jest bytem. Jest więc w stosunku do bytu niebytem. Lecz jako niebyt „jest” przecież. Jest przy tym zawsze tożsamy z sobą. Niebyt zatem rozumiany może być jedynie jako różny od bytu, nie zaś jako przeciwieństwo bytu. Przeciwwstawienie bowiem — jak słusznie zauważył Parmenides z Elei

— pociąga za sobą konieczność przyjęcia przeciwieństwa bytu, to zaś jest niemożliwe. Niebytu nie sposób poznać, nie da się go nawet pomyśleć, jako że byt jest i nie może nie być, niebytu nie ma i nie może w żaden sposób być<sup>6</sup>. Jak zatem powiada G. Reale: „Jakikolwiek myślenie, aby być myśleniem, musi być myśleniem o bycie do tego stopnia, że można powiedzieć, iż myślenie i byt są tym samym w tym sensie, że nie ma myśli, która by nie wyrażała bytu, i odwrotnie, niebytu nie da się w ogóle pomyśleć, wyrazić, wystawić, a więc niebyt jest niemożliwy”<sup>7</sup>.

Platon ma pełną świadomość wszelkich odniesień do twierdzeń Parmenidesa (*Sofista*, 258cd). Nie zamierza ich obalać. Chce jedynie dowieść, że możliwe jest mówienie o niebycie (τὰ μὴ ὄντα λέγειν), skoro przecież pojęcie to jest zawsze obecne we wszelkich rozważaniach. Dowiódł, że można pomyśleć niebyt jako „naturę tego, co różne” (*Sofista*, 258d), nie znosząc ustaleń Parmenidesa z Elei:

Więc niech nikt z nas nie mówi, żeśmy niebyt podali za przeciwieństwo bytu i mamy odwagę twierdzić, że on istnieje.

*Sofista*, 258e

Tekst ten stanowi raczej dopełnienie Parmenidesa niż próbę znoszenia jego twierdzeń. Twierdzenia Parmenidesa dotyczą rozumienia niebytu jako „czegoś” nie będącego i w tym sensie pozostają prawdziwe. Myślane tylko w ten sposób, powodują jednak nieprzewidywalne trudności wtedy, kiedy zachodzi konieczność uzasadnienia możliwości formułowania sądów fałszywych, wszelkiej wielości czy ostatecznie samych zjawisk (fenomenów). Platon postanawia wykazać, że można mówić o tym wszystkim bez konieczności negowania tez Parmenidesa. Wymaga to tylko innego podejścia w sposobach rozumienia niebytu. Jeżeli zatem niebytem jest tylko to, co różne od bytu (a nie przeciwstawione bytowi), to odmawianie tak pojmowanemu niebytowi bycia nie jest konieczne. Przeciwnie — bycie to można niebytowi przypisać. Przykładowo, analizując stosunek idei do zjawisk, możemy powiedzieć, że w stosunku do bytu (idei) są one niebytem. Nie znaczy to jednak, że tym samym trzeba od razu odmawiać im bycia. Przeciwnie, „są” one przecież, chociaż w inny (różny) sposób niż sam byt. Mają więc im tylko właściwy sposób bycia, mimo że określane są jako niebyty. Pozwala to uzasadnić tezę, wedle której możliwe jest uznanie zarówno bytowości (idee), jak i zjawiskowości (stawania się), bez popadania w sprzeczność wynikającą z utożsamienia bytu z niebytem.

<sup>6</sup> χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ὅν ἐμπνεῖν ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. Simplicjusz z Fazyce, S. 86, 7f., S. 117, 4f. (DK 28 B 6).

<sup>7</sup> G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Tłum. I. Zieliński. Lublin 1993, s. 141—142.



Prezentowane rozstrzygnięcie decyduje również o możliwości właściwego pojmowania relacji, jakie mogą zachodzić w obrębie bytowości, a więc tego, co określa Platon mianem idei. Okazuje się bowiem, że dopiero przyjęcie właściwego rozstrzygnięcia w kwestii stosunku bytu do niebytu pozwala zrozumieć, jak pojmować same idee w ich wzajemnych odniesieniach. W perspektywie dokonanych ustaleń staje się jasne, że idee są bytami relacyjnymi (mogą się z sobą wiązać lub nie). Relacyjność tę warunkuje obecność tożsamości i różnicy w obrębie samej idei. Idea może zatem być odniesiona do innej idei tylko wtedy, gdy przysługuje jej tożsamość i różnica. Tożsamość zaś i różnica pojawić się mogą wtedy tylko, kiedy założone zostanie właściwie odniesienie bytu do niebytu. W tym też sensie sama relacyjność w obrębie idei jawi się jako rezultat określonego typu odniesienia bytu do niebytu. Każda zatem idea, na mocy własnej wewnętrznej struktury, odniesiona może być do innej (innych) idei, jak również do tego, co określamy mianem zjawiska. Status idei jako bytu relacyjnego wynika więc z faktu, że idea jest bytem w stosunku do siebie, a zarazem niebytem w stosunku do innej idei czy zjawiska, tak jak inna idea, będąc bytem, jest niebytem w stosunku do pierwszej, albo zjawisko (będąc) jest niebytem w stosunku do bytu (idei). Wszystko to uzasadnia ontologiczną wizję Platonskiej struktury świata. Jej badanie obejmuje rodzaje i typy odniesień między „elementami” konstytuującymi tę strukturę. To zaś badanie spełnić się winno w analizie dialektycznej.

Z zagadnieniem określonego rozumienia stosunku bytu do niebytu wiąże się jeszcze podstawowy we wszelkim myśleniu filozoficznym problem statusu sądów i zdań fałszywych. Jest to ważna kwestia, której poświęca Platon uwagę w ostatniej części dialogu. Uzasadniwszy na podstawie koncepcji bytu i niebytu możliwość analizy związku między rodzajami, postanawia w ich perspektywie (bytu i niebytu) rozważyć sądy i zdania jako „słowne ujęcia myśli”:

W tej chwili wypada nam ustalić, co to jest ujęcie słowne. Gdyby go nam zabrakło, to nie byłoby go w ogóle, nie bylibyśmy już w stanie mówić o niczym. A zabrakłoby go nam, gdybyśmy się zgodzili, że nie istnieje żadne mieszanie się niczego z niczym.

*Sofista, 260ab*

Skoro zatem:

Pokazało się nam, że niebyt jest rodzajem jednym z wielu innych i jest rozsiany po wszystkich bytach

— to:

[...] wypada teraz zobaczyć, czy on się miesza ze sądem i zdaniem [...]. Jeżeli on się z nimi nie miesza, to one wszystkie muszą być prawdziwe,

a jeżeli się miesza, to robi się sąd fałszywy i zdanie mylne. Bo przyjmowanie niebytu, w sądzie lub zdaniu — to jest fałsz, tworzący się w myśli i słowach [...], a jeśli istnieje fałsz, to istnieje wprowadzanie w błąd [...], a jeśli istnieje wprowadzanie w błąd, to już wszędzie musi być pełno wizerunków i podobizn, i wygląków złudnych [...]. A mówiliśmy, że sofista schronił się gdzieś tu w te okolice, a zaprzeczył, żeby w ogóle miał istnieć fałsz. [...]. A jak dojrzymy, dowiedzimy, że fałsz istnieje, a jak tego dowiedzimy, to złapiemy sofistę.

*Sofista*, 260a—261a

Jaki jest sens prezentowanych wypowiedzi? Uprzedzając nieco tok analiz, musimy od razu zaznaczyć, że fałsz będzie Platon pojmował jako mówienie bytu jako niebytu, albo też odwrotnie — niebytu jako bytu. Rzecz w tym, aby nie pojmować niebytu jako ontycznego źródła fałszu, wtedy bowiem wszystko, co odnosiłoby się do tego, co różne od bytu, musiałyby być rozumiane jako *sensu stricto* fałszywe. Istnienie niebytu jednakże warunkuje fałsz w tym sensie, że aby zachodziła możliwość „mówienia bytu jako niebytu”, konieczne jest przyjęcie istnienia niebytu. W przeciwnym wypadku mielibyśmy do czynienia tylko z bytem i trzeba by uznać, że istnieje tylko byt. Ale trzeba by wtedy również uznać, że fałsz ma swoją podstawę w bycie. To zaś jest niemożliwe. Z bytem bowiem wiązać można jedynie prawdę. Jest to — sądzę — jedna z najważniejszych myśli, jaką wypowiedziała filozofia grecka<sup>8</sup>. Byt i prawda są wzajemnie do siebie odniesione, byt jest i nie może nie być, skoro zaś „jest”, jest zawsze tym, czym jest. Niebyt z kolei nie jest o tyle tylko, o ile jest różny od bytu<sup>9</sup>. Nie znaczy to przecież, że w ogóle nie jest. W tym i tylko w tym sensie również niebyt jest prawdą. Fałsz zaś pojawia się wtedy, kiedy w sądach czy zdaniach mówimy niebyt jako byt, czy też byt jako niebyt. Podaje Platon następujący przykład:

GOŚĆ: Teajtet siedzi. Chyba to niedługie zdanie?

TEAJTET: Nie. Takie w sam raz.

GOŚĆ: Więc twoja rzecz powiedzieć, o czym ono jest i czego dotyczy.

TEAJTET: Jasna rzecz, że o mnie i mnie dotyczy.

GOŚĆ: A co będzie z takim zdaniem?

<sup>8</sup> Zagadnienie to analizuje szczegółowo Ch. H. Kahn: *The Verb „Be” in Ancient Greek*. Dordrecht—Boston 1973. Postuluje on uznanie za pierwotną tzw. prawdziwościowej funkcji czasownika „być”, gdzie „być” stanowi zasadniczo wyrażenie treści roszczenia prawdziwościowego jako takiego („to express the content of thruh — claim as such”), wyprzedzającego ujęcie łącznikowe i egzystencjalne.

<sup>9</sup> Zob. N. Hartmann: *Platons Logik des Seins*. Berlin 1965, s. 147. Wprowadza on pojęcie negacji odniesienia (*beziehende Negation*) jako przeciwstawienie negacji w sensie absolutnym.

TEAJTET: Z jakim?

GOŚĆ: Teajtet, z którym ja teraz rozmawiam, lata.

TEAJTET: I o tym zdaniu nikt nie może powiedzieć inaczej, jak tylko to, że ono dotyczy mnie i mówi o mnie.

GOŚĆ: A mówimy, że każde zdanie musi mieć pewną jakość.

TEAJTET: Tak.

GOŚĆ: A z tych dwóch zdań jaką każdemu trzeba przyznać jakość?

TEAJTET: Jedno z nich chyba fałszywe, a drugie prawdziwe.

GOŚĆ: To prawdziwe z nich mówi o tobie coś tak, jak jest.

TEAJTET: No tak.

GOŚĆ: A to fałszywe mówi coś innego, niż jest.

TEAJTET: Tak.

GOŚĆ: Więc mówi niebyty jako byty (μη ὄντα ὡς ὄντα).

TEAJTET: Jakoś tak.

GOŚĆ: Zatem, mówi o tobie coś innego, niż jest. Bo mówiliśmy, że każdego dotyczy jakoś wiele z tego, co jest, i wiele z tego, czego nie ma.

TEAJTET: Całkowicie.

GOŚĆ: To drugie zdanie, które powiedziałem o tobie, to według naszego określenia, co to jest zdanie, z konieczności musi być jednym z najkrótszych zdań.

TEAJTET: W tej chwili przecież zgodziliśmy się co do tego.

GOŚĆ: A potem, że dotyczy czegoś.

TEAJTET: Tak.

GOŚĆ: A jeżeli nie dotyczy ciebie, to i nikogo innego.

TEAJTET: Jakżeby?

GOŚĆ: Gdyby nie dotyczyło niczego, to w ogóle nie byłoby zdaniem. Bośmy pokazali, że niemożliwością jest, żeby coś było zdaniem, a nie dotyczyło niczego.

TEAJTET: Zupełnie słusznie.

GOŚĆ: Więc to, co mówi o tobie, ale podaje coś innego jako to samo, niebyty jako byty — taka grupa słów, zbudowana z czasowników i rzeczowników, to będzie, zdaje się, istotnie i naprawdę zdanie fałszywe.

*Sofista, 263ad*

Platon natychmiast wyjaśnia przyczynę owego „pomieszania” bytu i niebytu oraz wskazuje na ostateczne jego źródło:

No cóż tedy? Czy nie jest już rzeczą jasną, że myśl i sąd, i wydawanie się, że te wszystkie trzy rodzaje rodzą się w naszych duszach [podkr. — B. D.] fałszywe i prawdziwe?

*Sofista, 263d*

Odpowiedzialną zatem za „mówienie bytów jako niebytów” czyni Platon jednoznacznie poznającą duszę. W tym też sensie źródeł fałszu nie należy poszukiwać w bycie czy też niebycie, chociaż — jak już mówiliśmy

— obecność niebytu konieczna jest do wyjaśnienia możliwości fałszu czy zdań fałszywych ( $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$   $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ) i dlatego należało obecności tej dowieść. Można więc przyjąć, że niebyt jest tu pojmowany jako warunek konieczny możliwości pojawienia się sądu czy zdania fałszywego, konieczny acz niewystarczający, tak że dopiero dopełniony podmiotową aktywnością duszy ukazuje właściwe i pełne jego rozumienie. Dodaje przy tym Platon, iż przyczyny „pomieszania”, jakie zachodzi często w duszy, upatrywać trzeba w tym, że poznanie jako całość jest zawsze syntezą wrażenia zmysłowego i sądu, stąd rodzić się mogą zdania fałszywe:

Nieprawdaż, skoro zdanie jest prawdziwe i fałszywe, a myśl okazała się rozmową duszy samej z sobą, a sąd wykończeniem myśli, i to, co mówimy „wydaje się”, to jest połączenie wrażenia zmysłowego i sądu — to z konieczności, ponieważ i te rzeczy są spokrewnione ze zdaniem, więc muszą niektóre z nich niekiedy być fałszywe. [...] Więc widzisz, że fałszywy sąd i zdanie fałszywe znalazły się prędzej, niżśmy się spodziewali. [...] A teraz, skoro widać, że istnieje zdanie fałszywe i sąd fałszywy, to już mogą istnieć imitacje bytów i może się z takiego stanu rzeczy rodzić umiejętność oszukańcza. [...] Zatem [sofistyka — B. D.] to jest imitatorstwo doprowadzające do sprzeczności, a należące do części dwulicowej wywoływania mniemań, która należy do stwarzania złudnych wyglądków, wyróżnionego w stwarzaniu wizerunków, w umiejętności nie boskiej, lecz ludzkiej, rodzaj twórczości wyróżniony w dziedzinie słów jako jej częstka kuglarska. Jeżeli ktoś powie, że z tego pokolenia i z tej krwi pochodzi sofista prawdziwy, ten zdaje się, powie prawdę największą.

*Sofista*, 264ab, 268cd

Cel uchwycenia istoty sofistyki został osiągnięty. Platon zdołał zdefiniować sofistę. Przy okazji jednak udało się doprecyzować również wiele kwestii związanych ze zrozumieniem statusu ontycznego idei. Ustalenia dokonane w *Parmenidesie* zyskały szczególne uzasadnienie. Udało się bowiem Platonowi wykazać w *Sofiscie*, że ujawniona w części drugiej *Parmenidesa* konieczność uwzględnienia uczestnictwa warunkującego dostępność i pojmowalność zarówno idei, jak i zjawisk możliwa jest dopiero w perspektywie ukazania ontycznej podstawy samego uczestnictwa. Jeżeli przyjąć, że uczestnictwo jest z istoty swojej związkiem i relacją, to co stanowi ich ostateczną rację? Czym jest ontologiczna podstawa samego uczestnictwa? Co sprawia, że uczestnictwo jest w ogóle możliwe?

Okazało się, że rozwiązanie znalazł Platon, odwołując się do określonego sposobu pojmowania bytu i niebytu, sposobu, który uzasadnia możliwość bycia w związku, ukazując zarazem wewnętrzną strukturę samej idei, bez której uwzględnienia uczestnictwo byłoby wykluczone. W tym też sensie

rozstrzygnięcia dokonane w *Sofiście* traktować należy jako dopełniające w stosunku do zaproponowanych w *Parmenidesie*. Dopiero w perspektywie tych rozwiązań zdecyduje się Platon poddać szczegółowej analizie relację, jaka zachodzi między ideą a zjawiskiem, jak również podejmie się dalszego precyzowania intuicji związanych z możliwym rozumieniem ontycznego statusu idei. Perspektywę prowadzenia takich badań odsłania dialog, który dla naszej interpretacji ma znaczenie podstawowe. Jest nim Platoński *Fileb*.

## ROZDZIAŁ IX

# *FILEB* — PLATOŃSKA TEORIA IDEI-MIARY

Zasadniczy problem rozważań prowadzonych w dialogu *Fileb* wynika z pytania o to, jaki tryb życia uznać należy za najlepszy: oddany rozkoszy czy też właściwy postawie rozumnej? Chodzi więc o rozstrzygnięcie kwestii: Czy większym dobrem jest życie poddane rozkoszy, czy też życie poddane rozumowi i intelektualnej pracy?

Już na początku rozmowy między Sokratesem, Protarchosem a Filebem ujawnione zostaje przekonanie, że zarówno w przypadku rozkoszy, jak i rozumu mamy zawsze do czynienia nie z jednym ich rodzajem, lecz z wieloma ich postaciami. Wiele jest bowiem postaci rozkoszy, wiele też postaci i rodzajów wiedzy (*Fileb*, 14b). Chcąc zatem analizować możliwą relację, jaka zachodzi między wiedzą (rozumem) a rozkoszą, należy wpierw — zdaniem Platona — ustalić rodzaj jedności i wielości. Zarówno bowiem rozkosz, jak i wiedza stanowią same pewne jedności. Skoro zaś możemy wyróżnić wiele ich postaci, musimy pojąć, czym jest owa wielość. W ten sposób ponownie sytuujemy się w centrum problematyki, stanowiącej przedmiot namysłu w dialogu *Parmenides*. Stajemy bowiem wobec konieczności ustalenia istoty problematyki, która — jak powiada Platon —

kłopot sprawia wszystkim ludziom i sprowadza się do tego, że „wiele to jedno, a jedno to wiele”.

*Fileb*, 14c

Od razu jednak uświadamia nam Platon, jakie jedno i jaką wielość winniśmy mieć na uwadze. Analizy prowadzone w *Sofiscie* i *Parmenidesie*

wykazały, że nie chodzi tu o jedność i wielość „pośród tych rzeczy, które powstają i giną” w tym sensie, że

ja jestem Protarchos, z natury jeden, ale jest takich moich „ja” wiele, i to przeciwnych sobie: ja duży i ja mały, powie ktoś, i ciężki, i lekki, a jeden i ten sam, i mnóstwo innych, oprócz tego? [...] tu nie ma co zbijać. Dopiero jeśli ktoś próbuje przyjąć jednego człowieka i wołu jednego, i piękno jedno, i dobro jedno — kiedy o te i o takie jedności chodzi, sprawa staje się doniosła w rozważaniach i sporna.

*Fileb*, 14d—15a

W perspektywie tak postawionego problemu może Platon zadać kolejne pytania:

Przede wszystkim, czy potrzeba przyjmować, że jakieś takie jedności istnieją naprawdę. Następnie, jakim sposobem one, choć każda z nich jest jedna i zawsze ta sama i ani powstać nie może, ani ginąć, to jednak każda jest jak najmocniej tą właśnie jednością. Następnie, w dziedzinie tych rzeczy, które powstają i nie mają granic, czy należy ją przyjmować jako rozproszoną i powieloną, czy też ona jest cała oddzielona od siebie, co przecież może się wydawać najmniej możliwe ze wszystkiego, żeby jedno i to samo i jedność tkwiła równocześnie w jedności i wielości. To są w tych sprawach, kiedy mowa o jedności i wielości, to są, Protarchu, przyczyny wszystkich kłopotów, jeżeli je przyjąć nie tak, jak potrzeba, a wszystko idzie doskonale, jeśli przyjąć tak, jak należy.

*Fileb*, 15bc

Z przytoczonej wypowiedzi możemy wnioskować, że oprócz obecnego już w dotychczasowych rozważaniach pytania o status idei nasuwa się kolejne, dotyczące relacji, jaka zachodzić może między ideą a tym, co — jak powiada Platon — powstaje i ginie. Widać tu, że w jednym i drugim wypadku może chodzić o próbę aplikacji rozstrzygnięć dokonanych w *Parmenidesie* oraz *Sofiscie* w obszar analiz związanych ze strukturami zjawiskowymi. Mówiąc inaczej — o rozważenie konsekwencji, jakie dla badania zjawisk niosą założenia przyjęte we wspomnianych dialogach. Byłaby to zatem świadoma kontynuacja dotychczas prowadzonych analiz.

Już na wstępie postanawia Platon zarysować ramy właściwego myślenia o sygnalizowanych problemach. Chcąc zwrócić uwagę na doniosłość rozstrzygnięć, które zaproponuje, postanawia się powołać na bogów<sup>1</sup>. Powiada:

<sup>1</sup> Warto zauważyć, że w kwestiach szczególnie ważnych Platon często powołuje się na bogów. Może to świadczyć o wyjątkowej randze rozważanego problemu. Powoływanie się na bogów należało zapewne do tradycji Akademii, jak bowiem powiada Herter, Akademia była związkiem, w którym kultywowano Apollina i muzy. Zob. H. Herter: *Platons Akademie*. Bonn 1952, s. 6.

[...] tak mi się to przedstawia; jakiś Prometeusz bogom ją wydarł wraz z jakimś ogniem, bardzo jasnym. I starożytni — oni lepsi byli od nas i bliżej bogów mieszkali — to nam podanie przekazali, że wszystko, co, jak się zawsze mówi, istnieje, składa się z jedności pewnej i wielości i ma w sobie przyrodzony pierwiastek granicy i nieokreślenia. Więc kiedy to tak jest uporządkowane, powinniśmy zawsze jedną postać (ideę) we wszystkim zakładać i szukać jej — znajdziemy, bo ona tam jest w środku — a gdy ją uchwycimy, to po tej jednej dwie — patrzeć, czy może tam są — a jeśli nie, to trzy albo jakaś inna ich liczba się znajdzie, i każdą z tych jedności brać tak samo aż do jedności naczelnej. Tę będzie widać już nie tylko jako jedność i wielość rzeczy nieokreślonych, ale się pokaże, ile tego jest. A idei nieokreślenia do wielości nie wnosić, zanim ktoś jej liczby wszytkiej nie dojrzy, która leży między nieokreśloną a jednostką.

*Fileb*, 16ce

Przytoczone tłumaczenie domaga się precyzacji. Proponuję następujący przekład:

I starożytni — oni lepsi byli od nas i bliżej bogów mieszkali — to nam przekazali i mówili zawsze, że wszystkimu, co jest (εἶναι) jako będącemu (ὄντων) jednością i wielością, przysługuje granica (πέρας) i nieograniczone (ἀπειρίαν). Powinniśmy zatem, skoro jest to tak uporządkowane, zawsze jedną ideę (μίαν ἰδέαν) pośród wszystkiego zakładać i jej szukać — znajdziemy ją, gdyż jest tam — gdy zaś ją uchwycimy, po jednej dwie, jeżeli gdzieś jest, jeśli nie trzy bądź inną liczbę, aż do jedności początkowej, nie jako będącej jednością, wielością i nieokreślonością jednego tworzywa (ἑν), lecz wielu. Tego zaś, co widać jako nieograniczone, do wielości nie wnosić, zanim ktoś jej liczby nie dojrzy między tym, co nieograniczone a jednością.

*Fileb*, 16cd<sup>2</sup>

Wypowiedź tę uznać należy za kluczową dla zrozumienia rozwiązań, jakie prezentował będzie Platon w całym dialogu. W cytowanym bowiem fragmencie

<sup>2</sup> Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὥς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθέν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτῳ τινὶ πυρί καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὥς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. Δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὗτο διακεκοσμημένον αἰεὶμίαν ἰδέαν περὶ παντός ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν — εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν — εἰαν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰμίαν δύο, εἰ πῶς εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχᾶς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ ἀπειρά ἐστι μόνον ἰδὴ τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα τῇν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατὰ τῶν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δὲ ἡδὴ τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων τίς τὸ ἀπείρον μεθένηται χαίρειν εἶν. *Fileb*, 16cd. Tłumaczenie własne.



ustalona została najogólniejsza postać ontologicznego myślenia, obowiązująca w dalszych analizach.

Zapytać trzeba przede wszystkim, co znaczy użyte przez Platona pojęcie „jest” (εἶναι). Czy określa ono bycie odniesione do idei, czy też raczej bycie właściwe zjawisku? Przyjmując, że Platon postanawia się zająć obszarem zjawisk, założmy, że tego właśnie obszaru dotyczyć będzie rzeczzone „jest”. Już bowiem w *Sofistcie* sugerował, że nie należy odmawiać bycia zjawiskom, mimo że zjawiska w stosunku do bytu (idei) jawią się jako niebyty. Będąc niebytami, „są” przecież we właściwy im sposób. W początkowych partiach dialogu Platon pyta wyraźnie o podstawę określoności tego, czemu nadajemy miano rozkoszy i rozumności. Domaga się uchwycenia istoty tego, co sprawia, że zarówno rozkosz, jak i rozumność mogą się manifestować w tak wielu postaciach, zachowując przy tym własną tożsamość. Pyta zatem o źródło określoności wielorako prezentującej się zjawiskowości. Wyrażając się językiem Platońskiego *Parmenidesa*, możemy powiedzieć, że pyta o stosunek jedności do wielości, o sposób, w jaki może się on przejawiać w konkretnej strukturze zjawiskowej. Teraz jednak nie jest to już tylko „ćwiczenie”, lecz próba egzemplifikacji rozstrzygnięć dokonanych w *Parmenidesie* na obszar struktur zjawiskowych. Rzecz przecież w tym, by zrozumieć świat, zrozumieć konkretne zjawiska. Tak więc Platońskie „jest” (εἶναι) należy wiązać z tym wszystkim, co będące (πολλῶν ὄντων εἶναι) jako zjawiska.

O tak rozumianym „jest” mówi Platon, że przysługuje mu jedność i wielość, granica i nieograniczone. Platon nie oddziela przy tym jedności i wielości od granicy i nieograniczonego. Dlatego można sądzić, że granicę i nieograniczone oraz jedność i wielość pojmuje jako postacie, które konstytuują każdorazowo strukturę danego zjawiska. Jedność tożsama jest z granicą, wielość — z nieograniczonym. Związek granicy i nieograniczonego, jedności i wielości jawi się dalej jako określona nieograniczoność, określona wielość. Określoność ta wyrażać ma precyzyjnie „ilość” jedności obecnej w wielości. Do czego należy odnosić jedność, a do czego wielość?

Jedność wiązać trzeba każdorazowo z ideą (ideami) organizującą postać nieograniczonego. Wielość zaś — z nieokreślonym twórczym reprezentującym nieograniczone. Określoność zjawiska jawi się w ten sposób jako rezultat nałożenia jedności („ilości”) idei na wielość nieokreślonego tworzywa — nieograniczonego (wpierw jedną ideę pośród wszystkiego zakładać, następnie dwie, trzy lub inną liczbę). Liczba ta winna ujawnić, „ile tej jedności zawiera się we wielości”. Winna też ujawnić, jak owa „ilość” (liczba) jedności, określająca nieograniczoną wielość, ma się do jedności „jako takiej”, nazywanej jednością początkową. Jedność początkowa bowiem zostaje wyraźnie przeciwstawiona wpierw liczbie idei, później zaś „czemuś”, co nie jest jednością, lecz jest wielością i nieograniczonością samego tworzywa (μὲν ἰδὴ). Na tej pod-

stawie można wnioskować, że chodzi tu o Jedno odróżnialne od jedności przysługującej każdej idei. W tym sensie jedność początkowa odnosiłaby się do pewnej całości, będącej jednością wielości zarówno idei (pewna ich liczba), jak i nieokreślonego tworzywa — nieograniczonego. Dlatego powiedzieć można, że każde zjawisko stanowi pewne *compositum* jedności i wielości, granicy i nieograniczonego<sup>3</sup>. Poznanie struktury danego zjawiska jest więc równoznaczne z dotarciem do tego, co stanowi w nim jedność oraz wielość, granicę i nieograniczoność. Spełnia się to w uchwyceniu zespołu idei (granic, będących postaciami granicy początkowej — Jedna), konstytuujących nieograniczone (nieokreślone tworzywo). Poszukiwać trzeba ich liczby — jak powiada Platon — wpraw jednej, po niej drugiej, jeśli nie, to trzeciej bądź innej, aż dojdzie się do jedności początkowej, nie jako będącej jednością, wielością i nieokreślonością jednego tworzywa, lecz wielu.

Poznanie takie wiąże Platon z odpowiednim rodzajem postawy filozoficznej, którą charakteryzuje w następujących słowach:

A dzisiejsi mędrcy, zależnie od tego, jak się im trafi, do tej jedności [początkowej — B. D.] dochodzą zbyt szybko albo zbyt powoli; wolniej, niż potrzeba. A po jedności zaraz biorą nieokreśloną wielość. Nie umieją dojrzeć tego, co pośrodku i czym się odróżnia nasza postawa dialektyczna w dyskusji [podkr. — B. D.] od gotowości do jałowych sporów.

*Fileb*, 17a

Platon zdaje się w ten sposób czynić zarzut współczesnym mu i wspominanym w *Sofistach* filozofom: eleatom, „przyjaciołom idei” i „synom ziemi”<sup>4</sup>. Eleaci i „przyjaciele idei” wydają się zbyt szybko zmierzać do jedności, „synowie ziemi” zaś — do wielości, wywołując tym samym jałowe spory. Platon dostrzega możliwość innego rozwiązania. Proponuje swoistą syntezę poprzednich stanowisk twierdząc, że odpowiedzi szukać należy nie w odwoływaniu się do jedności czy wielości, pojmowanych jako pewne izolowane ekstrema, lecz w dostrzeganiu tego, co „znajduje się” pośrodku między

<sup>3</sup> Teza ta wskazuje na mocne związki z myślą pitagorejczyków, szczególnie wtedy, kiedy analizując funkcję granicy, wiąże się z nią pojęcie liczby, traktując tę ostatnią jako najdoskońalszy wyraz samej granicy. Zob. J. A. Philip: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto 1966, s. 76—110; E. Frank: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Tübingen 1962, s. 219—385. Można się również powołać na pitagorejską „tabelę przeciwieństw”, budowaną zgodnie z naczelnymi zasadami πέρας και άπειρον. Zob. Arystoteles: *Metafizyka*, I, 985b (DK 58 B 4, B5). In: *Die Vorsokratiker. Griechisch-Deutsch. Auswahl der Fragmente. Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld*. Stuttgart 1987, s. 149—151.

<sup>4</sup> Zob. rozdział VIII pracy.

jednością początkową a wielością. To właśnie owo „pośrodku” ma stanowić dopiero ostateczną podstawę poznawalności jakiegokolwiek struktury zjawiskowej, jeżeli ta jest zawsze związkiem jedności i wielości.

Kiedy w *Parmenidesie* proponował Platon pewien rodzaj intelektualnego „ćwiczenia”, zamierzał rozważyć warunki możliwego myślenia o ideach. Zasadniczą kwestią okazał się problem stosunku Jedna do wielości. W drugiej hipotezie dowodził, że jeżeli Jedno uczestniczy w nieokreślonym byciu, przejawia się od razu jako nieograniczona wielość (ἄπειρον πλῆθος) (*Parmenides*, 142c—143a). Jest to jednak zawsze wielość Jedna, której pierwszą manifestacją jest — jak powiada Platon — liczba, jako że Jedno i bycie stanowią parę, ta zaś jest pierwszą dwójnością, mogącą się dalej wielokrotnie:

[...] tego Jednego, rozkawałkowanego przez bycie, jest mnóstwo, nie-skończonej mnogości.

*Parmenides*, 143c

Jeżeli w tej perspektywie analizować relację idei do zjawiska, tj. podjąć konkretyzację rezultatów i ustaleń dokonanych w *Parmenidesie* na obszar zjawisk, to okaże się, że każda struktura zjawiskowa jest i musi być związkiem jedności i wielości, który w odniesieniu do zjawiska przyjmuje postać związku granicy oraz nieograniczonego. Wzajemne odniesienie (uczestnictwo) granicy i nieograniczonego sprawia, że pojawia się określona liczba tego, co przejawia się jako funkcja granicy organizującej nieograniczone. Ową granicę czy też granice (ich liczbę) określa Platon mianem idei:

[...] powinniśmy zatem, skoro jest to tak uporządkowane, zawsze jedną ideę pośród wszystkiego zakładać i jej szukać — znajdziemy ją, gdyż jest tam — gdy zaś ją uchwycimy, po jednej dwie, jeżeli gdzieś jest, jeśli nie trzy bądź inną liczbę, aż do jedności początkowej [...].

*Fileb*, 16d

Idee „nałożone” na nieograniczone (nieokreślone tworzywo) stanowią związek, który pojawia się zawsze jako ściśle określony. Związek ten konstytuuje każdą strukturę zjawiskową. Tak pojęty związek może dopiero stać się przedmiotem poznania. Określoność danego zjawiska pochodzi zatem nie tyle z jedności początkowej czy też samej wielości, ile raczej z tego, co — jak powiada Platon — znajduje się „pośrodku” między jednością początkową a wielością nieokreślonego tworzywa. Tym zaś są idee.

Propozycja Platona jest tak niezwykła i skomplikowana, że Protarchos, uczestnik dialogu, domaga się dodatkowych wyjaśnień i przykładów. Platon spełnia tę prośbę mówiąc:

SOKRATES: Jasne to jest, Protarchu, w literach, to, co mówię. Weź to w literach alfabetu; uczyłeś się ich i znasz się na nich.

PROTARCHOS: Jak to?

SOKRATES: Głos posiadamy chyba jeden — ten, co przez usta idzie, a nieokreślony co do ilości. My wszyscy i każdy z osobna.

PROTARCHOS: Więc co?

SOKRATES: Przecież mądrzy jesteśmy ani przez jedno, ani przez drugie. Ani przez to, że znamy nieokreśloność głosu, ani przez to, że znamy jego jedność. Dopiero wiedzieć, ile go jest i jaki ma być — dopiero to robi z każdego z nas znawcę języka.

PROTARCHOS: Zupełnie słusznie.

SOKRATES: A przecież to, co człowieka robi znawcą muzyki, to jest znowu to samo.

PROTARCHOS: Jak to?

SOKRATES: Głos przecież i w tej sztuce jest jeden.

PROTARCHOS: Jakżeby nie?

SOKRATES: Ale przyjmijmy dwa: niski i wysoki, i trzeci — pośredni. Czy jak?

PROTARCHOS: No, tak.

SOKRATES: Alebyś się jeszcze nie znał na muzyce, gdybyś tyle tylko wiedział. A jak się nie będziesz znał, to nic nie będziesz wart w tym zakresie.

PROTARCHOS: No, nic.

SOKRATES: A dopiero, mój kochany, jak weźmiesz odstęp, ile ich jest pod liczbą — odstęp głosowe co do wysokości i niskości — i jakie one są, i jak weźmiesz granice odstępów i te układy, które się z nich tworzą, a które starożytni spostrzegli i przekazali je nam, potomnym, pod nazwą harmonii, a znowu w ruchach ciała zauważysz inne tego rodzaju stany, które w nim są, a które się mierzy i w liczbę ujmuje i trzeba je wtedy rytmami i taktami nazwać, a równocześnie weźmiesz pod uwagę, że tak samo należy traktować każdą jedność i wielość, dopiero kiedy tak te rzeczy weźmiesz, dopiero wtedy robisz się mądry. Jeżeli cokolwiek jednego w ten sam sposób weźmiesz i będziesz go [je — B. D.] tak rozpatrywał, dopiero w ten sposób zaczniesz go [je — B. D.] rozumieć i mądrze na niego patrzeć. A nieokreślona wielość czegokolwiek i w czymkolwiek czyni cię zawsze niezdolnym do rozumnego ujęcia rzeczy, do myślenia ścisłego ani do ilościowego, bo nie masz wtedy na oku żadnej liczby czegokolwiek.

*Fileb, 17ae*

Prezentowane przykłady są znaczące. Platon stara się za ich pomocą wyjaśnić istotę swojej koncepcji, wskazać zasadniczy cel analiz. W obszarze zjawiskowym mamy zawsze do czynienia z jakimś związkiem jedności i wielości, granicy i nieograniczonego. Przykładowo, muzykę pojmować można jako przejaw głosu, który będąc pewną jednością, przyjmuje nieokreśloną postać głosu niskiego, wysokiego czy pośredniego. Mamy więc jedność,

jaką stanowi głos, i nieokreśloną wielość jego postaci. Platon uważa, że taka wiedza nie wystarcza do podjęcia próby określenia, czym jest muzyka jako pewne zjawisko. Określoność muzyki staje się możliwa dopiero wtedy, kiedy uchwycone zostaną prawidłowości wyznaczające daną jej postać, a więc wówczas, gdy docieramy do granic głosowych odstępów, podstawowych związków harmoniczných, rytmów i taktów. One to decydują ostatecznie o jej strukturze. Decydują nadto o jej poznawalności, jeżeli poznawalne jest to tylko, co ma granicę. Chcąc zatem dotrzeć do źródeł określoności jakiegoś zjawiska, winniśmy zmierzać do uchwycenia tych prawidłowości, które sprawiają, że dane zjawisko jest zjawiskiem o takiej właśnie a nie innej strukturze. Nieokreśloność staje się określona wskutek „wtłoczenia w ramy” organizujących ją prawidłowości. Jest tak w przypadku każdego zjawiska. Zespoły prawidłowości stanowić zatem muszą ich ontologiczną podstawę, ponieważ wyznaczają modus bycia zjawisk. W tym też sensie można tym prawidłowościom przypisać status bytu, tj. tego, dzięki czemu to, co w określony sposób jest, jest tym, czym jest. Spróbujmy to sprecyzować.

Jeżeli zjawisko jest zawsze złożeniem granicy i nieograniczonego, przy czym granica „ponosi odpowiedzialność” za określoność tego złożenia, to sposób, na jaki jest zjawisko (jego sposób bycia), zależy od rodzaju ograniczenia nałożonego na to, co nieograniczone. Tym, co nieograniczone w zjawisku, jest nieokreślone tworzywo. Sposób bycia zatem, sposób, na jaki jest nieokreślone tworzywo, zależy od rodzaju prawidłowości, które tworzywo to ograniczają i organizują. Stąd też sposób, w jaki jest dane zjawisko, i to, czym ono jest, zależą od prawidłowości czy też zespołu prawidłowości, które sposób ten wyznaczają. Stanowią one podstawę, konieczny warunek możliwości bycia określonym zjawiskiem. To zaś, co stanowi podstawę, warunek możliwości, jest tym, co „najmocniej jest”, co w „rzeczywistości” zjawiska najbardziej rzeczywiste” i co zasadnie nazwać można bytem. Dotarcie do bytu, do fundamentalnych prawidłowości organizujących postać nieokreślonego tworzywa wiąże się z poznawalnością danego zjawiska. Byt bowiem jest tym, co w ostateczności pozwala „widzieć” (ἰδεῖν), czym jest dane zjawisko jako zjawisko. Jako taki, nazwany może być ideą.

Jeżeli zatem przyjąć, że byt rozumie Platon zawsze jako ideę (idee), to zrozumiałe staje się utożsamienie rzeczonych prawidłowości (ich liczby) z ideami. Dlatego może powiedzieć Platon, że w naszym postępowaniu poznawczym, dotyczącym zjawisk, powinniśmy kierować się następującą zasadą:

Bo zupełnie tak samo, jak kiedy ktoś bierze pod uwagę pewną jedność, ten, jakeśmy powiedzieli, nie powinien patrzeć zaraz na naturę nieokreśloności, ale na pewną liczbę, tak i na odwrót: kiedy ktoś musi naprzód brać pod uwagę to, co nieokreślone, niech się nie zwraca zaraz

do jedności, ale znowu do pewnej liczby, mającej swoją wielkość w każdym wypadku, a dopiero na końcu, po wszystkim, niech pod uwagę bierze jedność.

*Fileb*, 18ab

Zauważmy jeszcze, że wszystkie zjawiska, o których tutaj mowa, znamionuje przysługująca im z natury relacyjność. Rzecz w tym, że każde zjawisko zawsze cechuje się pewnym typem odniesień: między tym, co ograniczające, a tym, co nieograniczone, między tym, co stanowi jedność, a wielością, między ideami a nieokreślonym tworzywem. Istotne zaś w poznaniu relacji jest zawsze to, co dla relacji tej miarodajne, co sprawia, że owa relacja jest tą właśnie a nie inną relacją. Przykładowo, muzyka w sensie zjawiskowym stanowi strukturę relacyjną, zorganizowaną w pewną całość, której tworzenie domaga się uwzględnienia tego, co dla niej samej miarodajne, a więc odstępów, harmonii, rytmów i taktów. To one właśnie określają jej ostateczną postać, decydują o jej formie i strukturze. Stanowią właściwe miary możliwych relacji muzycznych, a w konsekwencji — muzyki jako całości. Miary te wyrażają zespół prawidłowości określających postać tego, co nieokreślone. W tym też sensie podstawowymi znaczeniami pojęcia „miara” (μέτρον) są takie pojęcia, jak „granica” (πέρας) i „kres, cel” (τέλος). Miara ogranicza nieograniczone, kresuje, czego konsekwencją jest zawsze określony typ porządku (τάξις). Dlatego też twierdzić można, że pojęcie miary współdziała bezpośrednio z pojęciem porządku. Platon mówi: „skoro jest to tak uporządkowane” — διακεκοσμημένον (*Fileb*, 16d). Porządek zatem definiować można jako nałożenie właściwej miary, czy sekwencji miar, na nieokreślone tworzywo. W tym też sensie dany typ porządku wyznacza zawsze określona miara czy też zespoły miar. Jeżeli uznać — jak chcą tego Grecy i Platon — iż całość świata znamionuje porządek, ład i harmonia, to jest oczywiste, że w jego poznawaniu trzeba się będzie odwołać do miar, które porządek ten wyznaczają. Ostateczny bowiem rezultat współdziałania miary i tworzywa stanowi zawsze jakaś struktura (zjawisko). Nie jest ona niczym innym, jak tylko przejawem miary i porządku nałożonego na nieokreślone tworzywo.

Weźmy, przykładowo, strukturę greckiej świątyni. Marmurowe bloki, ułożone w porządku oraz mierze, tworzą mury i kolumnady, te z kolei, podobnie uporządkowane i wymierzone, tworzą jej ostateczną postać. Porządek świątyni umieszczony zostaje następnie w porządku innych obiektów, tworząc strukturę wyższego rzędu (na przykład agory). Opisanie zatem tych struktur staje się możliwe tylko z pozycji miary i porządku, które określają ich postać. Struktura jest bowiem zawsze tym, co zakłada zorganizowaną całość porządku i miar. To ostateczny rezultat „rozwoju” miary (miar) wyznaczającej porządek związku granicy i nieograniczonego. Ro-

dzaje struktur, które mogą powstawać, zależne są w ten sposób całkowicie od zespołu miar organizujących ich porządek.

Tak pojmowane miary, jako prawidłowości wyznaczające porządek zjawisk, pozwalają dopiero „widzieć”, czym jest dane zjawisko jako zjawisko. Stąd też miarę można rozumieć jako sprecyzowaną formę tego, co wcześniej określiliśmy mianem prawidłowości. Te ostatnie uznał Platon za warunek możliwości bycia zjawiska i przyznał im status idei (bytu), dlatego idee można teraz definiować precyzyjniej jako miary „odpowiedzialne” za porządek (strukturę) zjawisk. W ten sposób idea jako prawidłowość zyskuje swoją określoność w pojęciu miary. Jest to idea-miara, pozwalająca „widzieć” (ἰδεῖν), czym „coś” — jako będące — jest. Miara zatem jawi się jako właściwe nazwanie idei, pojęcie, do którego możemy się odwoływać, podejmując próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie: Czym jest idea?

Koncepcję tę próbuje Platon uzasadnić, podejmując rozważenie statusu zjawisk — tak, jak mogą się one prezentować na najogólniejszym poziomie analiz. Powiada zatem:

[...] że te dwa pierwiastki, które zakładam [w zjawisku — B. D.], to są te właśnie, co teraz: jeden nieokreślony, a drugi ma granicę. [...] To jest trudne i sporne, to, co ja ci każę rozważać, a jednak rozważ to. Ciepłjsze i zimniejsze weź najpierw pod uwagę i popatrz, czy w nich zobaczysz jakąś granicę, czy też w nich mieszka to „więcej” i „mniej” i jak długo one tam mieszkają, to nie dopuszczają granicy. Bo niechby przyszedł kres, to zaraz jedno i drugie by musiało zginąć. [...] Wszystko, co może się robić bardziej i mniej i co może być mocno i słabo, i zbytnio, i tam dalej podobnie, to wszystko trzeba zaliczyć do rodzaju nieokreślonego [...], a wszystko to, co nie podlega temu, ale przyjmuje wszelkie tego przeciwieństwa, a więc najpierw to, co równe i równość, a potem to, co podwójne, i wszystko, co w stosunku do liczby, liczba albo miara, albo w stosunku do miary, to wszystko zaliczymy do pierwiastka określonego.

*Fileb, 24a—25a*

Platon analizuje teraz konsekwencje, jakie wynikają ze zmieszania tego, co określone, z tym, co nieokreślone, i powiada:

Rodzina tego, co równe i podwójne, w której przeciwieństwa przestają być niewspółmierne; ona w nie kładzie liczbę i sprawia, że się stają współmierne i harmonizują. [...] Zdaje mi się, że ty mówisz tak, że jak to mieszasz, to z każdej z nich się coś rodzić zacznie [...], a czy w chorobach właściwe ich domieszanie nie rodzi natury zdrowia? [...] A w dziedzinie tego, co wysokie i niskie, i szybkie, i wolne — to są rzeczy nieokreślone — kiedy się to samo dołączy, to zaraz wyrabia określone stopnie i tworzy muzykę doskonałą [...]. A w zakresie mrozów i upałów, jak te rzeczy wejdą i usuną wszelkie „bardzo” i wszelkie „zbyt”, i „nie

wiadomo co”, to zaraz robią „w sam raz” i „proporcjonalnie” [...]. Stąd pory roku i wszystko piękne, co mamy, stąd, że się pomieszało to, co nieokreślone, z tym, co ma granice. [...] Ja już pomijam nieprzebrane inne rzeczy, kiedy o tym mówię, jak obok zdrowia piękność i siłę, a w duszach znowu rozliczne i piękne zalety.

*Fileb*, 25e—26b

Wszystko, o czym była dotychczas mowa, da się ostatecznie sprowadzić do następujących twierdzeń, będących rezultatem dotychczasowych rozważań:

PROTARCHOS: [...] Mam wrażenie, że jako jedno wymieniasz nieokreśloność, a jako drugie jedność: określenie, granicę w tym, co istnieje. Ale to trzecie to nie bardzo chwytam; co ty właściwie chcesz pokazać. [...]

SOKRATES: [...] A to trzecie, widzisz, to jest u mnie jedność tego wszystkiego, co się z tamtych dwóch rodzi do bytu przez to, że określenie wyrabia pewne miary. [...]

SOKRATES: Więc jako pierwsze wymieniam to, co nieokreślone. Drugie — to: określenie, granica. Następnie to, z tych dwóch zmieszane i zrodzone, trzecie — istnienie.

*Fileb*, 26cd—27b

Można by tłumaczyć precyzyjniej:

PROTARCHOS: [...] Mam wrażenie, że jako jedno wymieniasz nieograniczoność (ἄπειρον), a jako drugie granicę (τὸ πέρας) w byciu (ἐν τοῖς οὐσι). Ale to trzecie, to nie bardzo chwytam; co ty właściwie chcesz pokazać [...].

SOKRATES: A to trzecie, pozwól mi powiedzieć, jest jednością wszystkiego tego, co powstaje do bycia (γένεσιν εἰς οὐσίαν) przez to, że (ἐκ τῶν μετὰ τοῦ) zostaje mu udzielona wyznaczona przez granicę miara (πέρατος ἀπειρασμένην μέτρων) [...].

SOKRATES. To pierwsze zatem nazywam nieograniczonym, drugie granicą. Trzecie zaś jest bycie, pojawiające się jako z tamtych dwóch zmieszane.

*Fileb*, 26cd—27b<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Ἄλλ' οἶμαι κατανοεῖν. ἐν μὲν γάρ δοκεῖς τὸ ἀπειρον λέγειν, ἐν δὲ καὶ δεύτερον τὸ πέρας ἐν τοῖς οὐσι. τρίτον δὲ οὐ σφόδρα κατέχω τί βούλει φράζειν [...] Ἄλλα' τρίτον φάθι με λέγειν, ἐν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἐκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειρασμένην μέτρων [...] Πρῶτον μὲν τοίνυν ἀπειρον λέγω, δεύτερον δὲ πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μεικτὴν καὶ γεγενημένην οὐσίαν [...]. Tłum. — B. D. *Fileb*, 26cd—27b.



Platon twierdzi zatem, że każda struktura zjawiskowa jawi się jako rezultat związku granicy i nieograniczonego. Sugeruje przy tym, że funkcja granicy przejawia się w postaci miary udzielonej wszystkiemu, co powstaje do bycia. Z kolei owo powstawanie do bycia, rozpatrywane z perspektywy problematyki dialogu (stosunek rozkoszy do rozumu) i przykładów, jakimi posługuje się Platon (muzyka, gramatyka, język), wiązać trzeba zdecydowanie z obszarem stawania się, ze zjawiskowością. Powstawanie do bycia, w sensie pojawiania się struktur zjawiskowych, stanowi zatem konsekwencję oddziaływania miar organizujących nieograniczone tworzywo. Miary stają się tymi, które decydują o porządku konstytuującym i wyznaczającym strukturę oraz postać zjawiska. Dlatego można je pojmować jako te, które pozwalają „widzieć” (ἰδεῖν), rodzaj i strukturę porządku organizującego zjawisko. Wolno je więc określić mianem idei-miar. Powiązane, stanowią o ładzie i harmonii świata.

Propozycja Platona jest tak specyficzna, że konieczne wydaje się nieco głębsze rozważenie koncepcji pojmowania idei jako miary. Rozpocząć można — sędzę — od pytania: Czy teoria idei-miary prezentowana w *Filebie* jest koncepcją w pełni oryginalną, czy też stanowi raczej świadomą próbę artykulacji pewnych intuicji, które już od dawna obecne były w tradycji greckiej, teraz zaś okazały się przydatne w budowaniu teorii idei? Sędzę, że należałoby się skłaniać ku drugiej możliwości. Wtedy to Platońską teorię idei można by traktować jako rozwiniętą próbę artykulacji tych właśnie intuicji. Ale o jakich intuicjach tu mowa? Myślę, że wskazać należy przede wszystkim na to, co wiąże się z samym pojęciem miary.

Pojęcie to odgrywało w starożytnej Grecji kluczową rolę w określaniu obrazu świata i sposobu życia, jaki ów obraz implikował<sup>6</sup>. Współwystępuje ono od początku z takimi pojęciami, jak „harmonia”, „symetria” czy „proporcja”, wyrażającymi szczególnie rodzaj doświadczenia związanego z pojmowaniem świata jako stanu ściśle uporządkowanego, który wynika z działania wiecznych praw czy zasad organizujących jego strukturę. Już w poematach Hezjoda czy Teognisa widoczne są ślady takich intuicji, kiedy powiada się: „[...] wszędzie należy przestrzegać miary, najlepszy jest we wszystkim *kairos*, właściwe wycucie chwili”, trzeba „[...] niczego zanadto nie pragnąć, we wszystkich czynach ludzkich najlepszy jest *καὶρός*”<sup>7</sup>. Postawa ta zostaje związana z przekonaniem, że pewne prawidłowości, miary, jako doskonałe i istniejące obiektywnie, rządzą całym kosmosem oraz ludzkim postępowaniem. Wszystko zatem, w tym i ludzkie działanie, jeżeli ma być doskonałe, winno być miarom tym podporządkowane. Najpełniejszy wyraz takich przekonań znajdujemy w teoriach pitagorejczyków, w których do-

<sup>6</sup> Zob. H. Laue: *Mass und Mitte*. Münster i. W. und Osnabrück 1960. [Praca w maszynopisie].

<sup>7</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia estetyki. Estetyka starożytna*. T. 1. Warszawa 1988, s. 49.

minującym pojęciem stało się pojęcie harmonii. Tę zdefiniował Filolaos jako zestrojenie rzeczy różnorodnych i zmieszanych<sup>8</sup>. Pitagorejczycy twierdzili przy tym, że harmonia, ład i miara czy też dobra proporcja stanowią obiektywną własność świata. Sądzieli, że harmonia jest układem ilościowym i matematycznym, zależnym od liczby, miary i proporcji. Dlatego też pojęcia harmonii i dysharmonii opierali na jeszcze ogólniejszych pojęciach ładu i porządku. Tylko to, co obliczalne, regularne, przejrzyste, co ma w sobie porządek i miarę, jest rozumne, piękne i dobre. To zaś, co nieregularne i nieograniczone, uważali za nieuchwytny chaos<sup>9</sup>.

Oprócz tego utrzymało się również wśród Greków przekonanie, że utrzymywanie wszystkiego we właściwej mierze stanowi podstawę dobrego życia. Uważano, że przekraczanie właściwych miar postępowania musi prowadzić do chaosu moralnego. Dlatego miarę pojmowano jako istotny element w rozumieniu dobra. Stąd też właściwa postawa wobec drugiego człowieka, świata czy bogów wyrażała się w zachowaniu właściwej miary („umiarkowanie”), zabezpieczającej przed działaniami ekstremalnymi, będącymi źródłem chaosu i zła. Miara oznaczała wtedy właściwy środek między nadmiarem a niedoborem (ἐλλειψις — ὑπερβολή), wyznaczając określony ład i porządek<sup>10</sup>. Nierozpoznanie właściwej miary czy też jej niezachowanie wiodą bezpośrednio do chaosu moralnego, a nawet do szaleństwa, o czym w przejmujący sposób mówią greccy dramatopisarze. Miara jest więc pojmowana jako fundamentalna prawidłowość, określająca działanie i postępowanie człowieka. Stanowi to, wedle czego „mierzyć” można ludzkie zachowanie, jest „miarodajna”, tzn. wyznacza każdorazowo właściwy zakres prawidłowych zachowań, które nazywać można dobrymi. Rozważając Platońskie pojęcie miary, prezentowane w dialogu, zauważamy, że odnosi się ono do struktur mających naturę relacyjną. Miara, jako funkcja granicy, stanowi bowiem podstawę określoności tego, co jest — jak powiada Platon — nieograniczone i przyjmuje postać tego, co „mniej lub więcej” — τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον, „wchodząc” między nie — τὸ μέτριον ἐν τῇ τοῦ μᾶλλον καὶ ἧττον (*Fileb*, 24a—25a). Zauważyć trzeba, że i sama miara w odniesieniu do tego, czego jest miarą, prezentuje się z istoty swojej jako relacyjna. W ten sposób myśląc, możemy zrozumieć, dlaczego najpełniejsze zobrazowanie miary może się dokonać za pomocą pojęcia proporcji. Szukając uzasadnienia takiego podejścia, powołamy się na wypowiedź wybitnego współczesnego fizyka i myśliciela Davida Bohma,

<sup>8</sup> „Harmonia jest zjednoczeniem [elementów] różnorodnych i zgodą odmiennie myślących.” (Nikomachos, *Arithmos*, II 19 Diels, FVS, B 10). Thum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 163.

<sup>9</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia estetyki...*, s. 93, 94.

<sup>10</sup> Obszerne analizy tego zagadnienia przeprowadza H. Laue w pracy *Mass und Mitte*. Problem podejmuje również H. Krämer: *Arete bei Plato und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959.

który greckiemu pojęciu miary poświęcił szczególną uwagę. Twierdzi on: „[...] miara powinna być bardziej szczegółowo wyrażona przez proporcję lub stosunek. [...] Ze starożytnego punktu widzenia rozum jest traktowany jako wgląd w całość stosunku lub proporcji, uważanych za związane wewnętrznie z prawdziwą naturą rzeczy (a nie tylko [jak to pojmowano później — B. D.] jako forma porównywania ze standardową jednostką). Ten stosunek nie jest jedynie proporcją liczbową (choć oczywiście zawiera taką proporcję). Jest on pewną ogólną formą uniwersalnej proporcji lub stosunku. [...] Kiedy poszukujemy uzasadnienia czegoś, wówczas stosujemy pojęcie stosunku, ponieważ zakładamy, że różne aspekty są powiązane w naszej koncepcji tak, jak są one związane w rzeczy, której nasze wyobrażenie dotyczy. Podstawowym uzasadnieniem lub odniesieniem rzeczy jest więc całość wewnętrznych proporcji jej struktury i procesu, w którym powstaje, utrzymuje się i ostatecznie znika. Z tego punktu widzenia zrozumieć taki stosunek to zrozumieć »istotę bytu« tej rzeczy. Wynika z tego, że miara jest formą wglądu w istotę wszystkiego, a ludzkie postrzeganie podążające drogami wskazanymi przez ten wgląd będzie jasne i pociągnie za sobą uporządkowane działanie i harmonijne życie. W związku z tym warto przypomnieć starożytne, greckie koncepcje miary w muzyce i sztukach pięknych. Koncepcje te podkreślały, że uchwycenie miary jest kluczem do zrozumienia harmonii w muzyce (to znaczy miara jako rytm, właściwa proporcja intensywności, właściwa proporcja wysokości tonów itp.). Podobnie w sztukach pięknych, właściwa miara była uważana za podstawę ogólnej harmonii i piękna (na przykład »złoty podział«). Wszystko to obrazuje, jak dalece pojęcie miary wyszło poza porównanie z zewnętrznym standardem, pokazując uniwersalny rodzaj wewnętrznej proporcji lub stosunku odbieranego zarówno przez zmysły, jak i przez umysł.”<sup>11</sup> Warto dodać, że podobnie jest w przypadku ujęć jakościowych. Również tutaj chodzi o zachowanie właściwej proporcji między nadmiarem a niedostatkiem (umiarkowanie). Dobre życie, właściwe postępowanie jest zachowywaniem miary i jako takie miarę tę zakłada. Stanowi ona podstawę wglądu w istotę określonego postępowania, pozwala „widzieć” (ἰδεῖν), jakie ono jest. Dotarcie więc do miary (miar) jest tu równoznaczne z dotarciem do konstytuującej dane zjawisko proporcji (zespołu proporcji), wyznaczającej jego istotę. Proporcja okazuje się warunkiem możliwości właściwego obrazowania miar<sup>12</sup>. Miara może być wobec tego pojmowana jako „istota rzeczy”, istota uchwytywalna najpełniej za pomocą proporcji.

Pamiętać przy tym trzeba, że sposób bycia samych idei został w *Filebie* pojęty szczególnie. Miary nie są żadnymi „obiektami” na wzór „obiektów”

<sup>11</sup> D. Bohm: *Ukryty porządek*. Tłum. M. Tempczyk. Warszawa 1988, s. 11.

<sup>12</sup> Problem ten omawiany będzie jeszcze w trakcie analiz dialogu *Timajos* oraz refleksji nad Platońską nauką niepisaną.

czasoprzestrzennych. W tym też sensie nie przysługuje im zmienność i czasowość. Stanowią one natomiast podstawę określoności, ta zaś nie może wykazywać zmienności, jeżeli samo zjawisko ma zachować jakąkolwiek trwałość. Jeżeli bowiem na nieograniczone tworzywo nałożona zostaje określona miara, również ono samo przyjmuje zawsze taką właśnie a nie inną postać. W przeciwnym wypadku zapanowałby chaos, gdyż ciągła zmienność miary wykluczałaby zachowanie jakiegokolwiek porządku, a co za tym idzie, znosiłaby możliwość ukonstytuowania konkretnej struktury zjawiskowej. Ostatecznie zaś wykluczyłoby to porządek i harmonię świata. Ponieważ takiego stanu rzeczy nie doświadczamy, uznać musimy trwałość i niezmiennność tego „obszaru”, który ów porządek i harmonię wyznacza. Uznać musimy trwałość i niezmiennność przysługującą ideom-miarom<sup>13</sup>. Bezzasadne okazuje się w odniesieniu do nich pytanie o miejsce, w którym się znajdują. Idea-miara, będąc poza czasem i przestrzenią (jako wieczna i niezmienna), nie może zajmować żadnego miejsca, miejsce bowiem zrelatywizowane jest zawsze do czasu i przestrzeni. Idea nie będąc w żadnym czasie ani w żadnej przestrzeni, nie zajmuje żadnego miejsca. Można co najwyżej posłużyć się — jak czyni to Platon — językiem poezji i powiedzieć (*Fajdros*), że idee znajdują się w miejscu ponadniebiańskim (τὸ ὑπερourάνιον τόπος). Wszystko to jednak są tylko obrazy. Podobnie przecież moglibyśmy pytać o miejsce, w jakim znajdują się „obiekty” idealnej przestrzeni matematycznej. Gdzie bowiem sytuować trójkąt czy koło, którymi zajmuje się matematyk, próbując uchwycić konstytuujące je zasadnicze relacje? Czy znaczy to, że obiekty takie nie mogą istnieć i nie istnieją tylko dlatego, że mają inny sposób bycia (tzn. są aczasowe i niezmiennie)?

Sądzę, że w perspektywie tego, co dotąd powiedzieliśmy, zrozumiałe stają się w pełni wypowiedzi Platona, które znajdujemy w końcowych fragmentach *Fileba*, kiedy powiada on:

[...] jakakolwiek, choćby i największa mieszanina [zjawisko — B. D.], w której nie ma miary i proporcji, ztraca swoje składniki, a przede wszystkim samą siebie.

*Fileb*, 64de

Dlatego też:

[...] pierwsza rzecz to miara i umiarkowanie, i trafienie w moment odpowiedni, i cokolwiek trzeba za coś w tym rodzaju uważać, to wszystko przybrało i ma naturę rzeczy wiecznych [podkr. — B. D.].

<sup>13</sup> Można się w tym miejscu powołać na analogię do prawa fizykalnego, które ujmując stałe związki między zmiennymi zjawiskami, samo musi pozostawać niezmiennie.

[...] Druga rzecz to proporcjonalność i piękność, i doskonałość, i żeby było w sam raz i wszystko, co należy znowu do tej rodziny.

*Fileb*, 66ab

Ustalenia te byłyby jednak niepełne, gdyby zabrakło odpowiedzi na pytanie o źródło dynamiki zjawisk, o przyczynę ich zmienności. Platon zdaje się uważać, że zarówno wieczne i niezmiennie idee, jak i wieczne nieokreślone tworzywo nie mogą ze względu na swój status stanowić podstawy dynamiki i zmienności zjawisk. Musi zatem istnieć jakaś inna przyczyna odpowiedzialna za dynamikę, mająca inną naturę niż idee i wieczne tworzywo. Można sądzić, że Platon dokonuje rozróżnienia między źródłem sprawczej aktywności świata a przyczyną jego dynamiki. Sprawczą aktywność trzeba by wtedy wiązać z Boskim Rozumem (*voûς*)<sup>14</sup>, dynamikę zaś (ruch) — jak sądzę — z Duszą Świata. Twierdzi bowiem Platon, że istnienia Boskiego Rozumu należy dowieść, a nie tylko go zakładać, gdyż jego rola jest zbyt doniosła, by można było opierać się jedynie na prostym akcie wiary. Dowodzenie istnienia Boskiego Rozumu i Duszy Świata zamierza Platon przeprowadzić, odwołując się do analogii, jaka zachodzi między ciałem człowieka i ciałem wszechświata. Stanowisko takie wynika z ogólniejszego przekonania, że człowiek (*μικροκόσμος*) stanowi integralną część wszechświata (*μακροκόσμος*). Nie jest to więc ktoś niesprowadzalny do świata, czy też tym bardziej nie ktoś światu temu przeciwstawiony. Bytuje jako związany ze światem w sposób pełny. Na tej właśnie podstawie zakładamy istnienie analogii między człowiekiem i światem. Stąd, na podstawie analizy struktury bytu ludzkiego, wnosimy o strukturze wszechświata. Platon wyraża przekonanie, że podstawowe formy, w jakich przejawia się tworzywo (ciało świata), da się wyrazić za pomocą koncepcji czterech żywiołów. Również zatem w każdym z nas (jeżeli stanowimy część świata) jest jakaś cząstka ognia, powietrza, ziemi i wody. Uczestniczą one jednak w naszej cielesności w stopniu ograniczonym (cząstkowo). W pełni, tj. w sposób doskonały, uczestniczą dopiero całości ciała wszechświata. Pyta teraz Platon: Czy ogień występujący we wszechświecie rozpalany jest przez ten tkwiący w nas, czy też odwrotnie, ten będący w nas rozpalany jest przez ogień wszechświata? (*Fileb*, 29c). Możliwa do przyjęcia jest tylko druga ewentualność. Podobnie ma się rzecz z pozostałymi elementami. Nasza cielesność miałaby zatem swoje źródło w doskonałym ciele wszechświata. Jednakże

<sup>14</sup> „[...] czy powiemy, że wszystkim w ogóle i tym tak zwanym wszechświatem rządzi siła bezrozumna i przypadkowa i na chybił trafił, czy też wprost przeciwnie, jak to dawniejsi od nas mówili, że umysł i rozum jakiś przedziwny trzyma to w porządku i tym kieruje?” *Fileb*, 28de. „A skąd ją wzięło, kochany Protarchu, jeżeli nie stąd, że ciało wszechświata ma duszę w sobie, bo ma te same składniki, co to nasze, i jeszcze od nich ze wszech miar piękniejsze?” *Fileb*, 30a. Pobrzmiwają tu zapewne echa koncepcji Anaksymandra. Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Tłum. I. Zieliński. Lublin 1993, s. 185—188.

ciało nasze związane jest zawsze i koniecznie z przysługującą mu duszą. Skoro więc ma duszę, to, *per analogiam*, duszę musi mieć również ciało wszechświata, i to w stopniu o wiele doskonalszym (*Fileb*, 30a). Duszę zaś traktował Platon zawsze jako zasadę ruchu, a więc przyczynę wszelkiej dynamiki<sup>15</sup>. Stąd też tak jak w przypadku człowieka jest dusza przyczyną wewnętrznego ruchu, tak też w przypadku całego wszechświata (jeżeli jest on w ruchu) przyjąć należy istnienie Duszy Świata, odpowiedzialnej za jego dynamikę. Z kolei istotę duszy, zarówno ludzkiej, jak i boskiej, stanowi mądrość i rozum. Istnienie Duszy Świata zatem dowodzi konieczności przyjęcia Boskiego Rozumu, zawiadującego wszystkimi jej poruszeniami<sup>16</sup>. Tak więc Dusza Świata i Boski Rozum połączone w całość wyznaczają potęgę przyczyny, która — jak mówi Platon — tkwi w naturze Zeusa (*Fileb*, 30d). Warto zwrócić uwagę na fakt, że ani Boski Rozum, ani Dusza Świata jako przyczyny aktywności i ruchu nie są przez Platona rozumiane jako stwórcze, tzn. powołujące do bycia zarówno idee, jak i zjawiska. Stanowią one jedynie rację dynamiki świata, rację pojawiającego się zmieszania granicy i nieograniczonego (takie stanowisko pozwala lepiej zrozumieć status, jaki przypisuje Platon Boskiemu Rozumowi i Duszy Świata w *Timajosie*). Sądzę, że w ten sposób staje się zrozumiałe, że uznał Platon Boski Rozum związany z Duszą Świata za jeden z czterech rodzajów, będących przyczyną wszystkiego, co jest (*Fileb*, 30e). Oprócz granicy, nieograniczonego i zjawiska należy przyjąć czwarty rodzaj — przyczynę zmieszania<sup>17</sup>:

Więc jako pierwsze wymieniam to, co nieograniczone, jako drugie granicę. Następnie to trzecie, bycie z tamtych dwóch zmieszane i zrodzone. A jeżeli przyczynę tego zmieszania i zrodzenia nazwę czwartym, to może nie będzie to chybione?

*Fileb*, 27b

<sup>15</sup> Zob. Platon: *Fajdros*, 245c, również: J. Burnet: *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London 1960, s. 333—335.

<sup>16</sup> „Nieprawdaż, jeśli nie tak, to lepiej zrobimy, idąc za tą myślą, którąśmy nieraz wypowiadali, że we wszechświecie jest wiele pierwiastka nieokreśloności i określonego też dość i jakaś jest nad nimi przyczyna nielicha, która porządkuje i układa lata i pory roku, i miesiące, która się chyba najsprawiedliwiej nazywa mądrością i rozumem.” *Fileb*, 30c.

<sup>17</sup> „Przecież nie myślimy, żeby cztery rzeczy: określenie, nieokreśloność [gr. granica, nieograniczone — B. D.], ich połączenie i pierwiastek czynny, który jako czwarty rodzaj tkwi we wszystkim, żeby to tylko w nas wyrabiał duszę i wyćwiczenie fizyczne, a w razie chwilowego defektu ciała stawiało je na nogi, żeby to, co w innych istotach innych syntez dokonywa i leczy je, za czym się wszelką i wszelaką mądrością nazywa, żeby więc zupełnie te same składniki będące w całym niebie, i to w ogromnych porcjach, a do tego jeszcze piękne i czyste, nie miały tam wytwarzać natury najpiękniejszej i najzaczniejszej.” *Fileb*, 30ab.

Propozycja Platona staje się w ten sposób wyraźnie określona. Świat, który jest nam dany do rozpoznania, złożony jest z czterech zasadniczych „wymiarów”, reprezentujących różne poziomy ontologiczne: granicy, nieograniczonego, mieszaniny pierwszego i drugiego, wreszcie przyczyny zmieszania. Filozoficzna analiza świata winna się zatem koncentrować na rozważeniu każdego z „wymiarów” oraz relacji, jakie mogą między nimi zachodzić. Platon zdaje się uważać, że schemat ten obowiązuje w odniesieniu do każdej struktury, jaka może zaistnieć w obrębie zjawiskowego świata. W tym też sensie zrozumiałe jest stanowisko Platona, który rozstrzygnięcia problemu relacji rozkoszy do rozumu będzie poszukiwać w obrębie tego właśnie schematu.

Wpierw poddaje Platon analizie samo pojęcie rozkoszy. Powiada, że można wyróżnić rozkosze czyste i nieczyste (*Fileb*, 52bc). Nieczyste to rozkosze zmieszane z cierpieniem, gwałtowne i często nieopanowane. Takie rozkosze właściwe są światu zjawisk, naszemu życiu. Są one nieograniczone i — jak powiada Platon — przysługuje im zawsze „mniej i więcej” (*Fileb*, 52cd). Oprócz nich przyjmuje Platon rozkosze czyste, uznając, że te dopiero bliskie są prawdy i najpiękniejsze. Jak zatem sprawić, aby rozkosze nieczyste zyskały status rozkoszy czystych, aby nieograniczone stały się ograniczone, a dzięki temu doskonałe? Platon uważa, że może się to dokonać jedynie wtedy, kiedy nieograniczone uzyska granicę, wtedy kiedy rozkoszy zmieszanej nadana zostanie właściwa miara, którą jest rozkosz czysta. Ta jawi się jako idea-miara (idee-miary), organizująca postać tego, co zmieszane. Jak charakteryzuje czyste rozkosze, miary, Platon? Przyporównuje je do bytu i tego, co wiecznie takie samo (*Fileb*, 53a—58a). Posługuje się pojęciami bieli samej, liczb, harmonii, konstrukcji geometrycznej, miernictwa. Wszystko to wskazywać winno na szczególny typ określoności, właściwy czystym rozkoszom i sprawiający, że rozkosze nieczyste mogą się przekształcić w rozkosze czyste. Warunkiem dotarcia tak pojmowanych idei-miar, rozkoszy czystych, jest rozumny ogląd, który przybiera postać wiedzy (*Fileb*, 58c—59b). Rozumny ogląd wskazuje:

Że albo tam gdzieś istnieje to, co mocne i pewne, i czyste, i prawdziwe i, jak mówimy, tam, w świecie rzeczy wiecznie takich samych i wolnych od śladów jakichkolwiek domieszek [...]. A jeśli idzie o nazwy dla tych rzeczy, to najsprawiedliwiej to, co najpiękniejsze, nazwać najlepiej. [...] Nieprawdaż, umysł i rozum to będą nazwy może najczcigodniejsze? [...] Można przez nie rozumieć rozważania bytu rzeczywistego.

*Fileb*, 59cd

Wcześniej obszar ten charakteryzuje Platon, podając taki oto przykład:

O piękności kształtów próbuję teraz mówić; nie tak, jak to rozumieć mogli ci, których jest wielu, na przykład o piękności istot żywych albo

jakichś malowideł; chodzi mi o piękność prostej, mówi moja myśl, linii prostej i koła, i o to, co się z nich pod nożem rodzi na tokarni, o płaszczyzny i bryły, i to, co spod przykładnicy wychodzi i od kąta prostego, jeżeli mnie rozumiesz. Ja ci mówię, że to są rzeczy piękne nie ze względu na coś innego, jak te inne tam, tylko są piękne zawsze i same dla siebie i dają rozkosze osobliwe i swoiste; to nie to, co łechtania wszelkiego rodzaju. I barwy w tym rodzaju piękne i rozkoszne.

*Fileb*, 51cd

Prawdziwymi zatem bytami określającymi piękność kształtów są linia sama, koło, płaszczyzna i bryła. Stanowią one miary kształtów, o jakich mówić możemy w obrębie świata zjawisk. Nałożone na nieograniczone tworzywo, decydują o jego postaci. Do nich to należy się odwołać, chcąc pojąć istotę tego, co decyduje o pięknie pojawiającym się w świecie zjawisk<sup>18</sup>. Tymczasem wielu — twierdzi Platon — szukając piękna, posługuje się tylko mniemaniami. Pytają, jak co powstaje, jak co czegoś doznaje, czy też jak działa. Nie zważają nigdy na to, co niezmiennie i wieczne, zajmując się tym, co nie ma żadnej trwałej postaci, o czym niczego pewnego wiedzieć nie można (*Fileb*, 59ca). Rozkosz zatem nie związana z rozumem, którego mocą uzyskujemy wgląd w trwałą istotę, staje się rozkoszą nieczystą. Dopiero wzajemne odniesienie rozumu do rozkoszy rodzić może najwłaściwszy sposób życia. Życie właściwe zatem można by definiować jako życie zmieszane z odpowiednich „części” rozumu i rozkoszy. Aby jednak uzyskać mieszaninę najpiękniejszą, wiązać należy z rozumem tylko rozkosze prawdziwe i czyste (*Fileb*, 63e—64a).

Rodzi się pytanie: Dzięki czemu każda mieszanina może uzyskać najdoskonalszą postać? Co stanowi o pięknie i dobru jej postaci? Odpowiada Platon w sposób precyzyjny i jednoznaczny, że sprawia to miara i proporcja:

[...] jakakolwiek, choćby i największa mieszanina, w której nie ma miary i proporcji, ztraca swoje składniki, a przede wszystkim samą siebie. Bo to już nie mieszanina, tylko jakaś beładna kupa — i prawdziwe nieszczęście, kto ją sobie kupi.

*Fileb*, 64de

Bez miary i proporcji ztraca się wszystko, rodząc chaos i nieład. W ten sposób dobro utożsamia się z pięknem, gdyż

utrzymywanie się w mierze i proporcji to wszędzie jest to samo, co piękność i dzielność.

*Fileb*, 64e

<sup>18</sup> Zob. Platon: *List VII* (342ae). W: *Idem: Listy*. Tłum. M. Małkowska. Warszawa 1987.



Proporcja i miara są tymi, które wyrażają również prawdę (*Fileb*, 64b). Chcąc zatem uchwycić dobro, winniśmy odnieść się do piękna, proporcjonalności i prawdy:

Nieprawdaż, jeżeli jedną postacią nie potrafimy dobra schwycić, to weźmy je w trzy: piękność, proporcjonalność i prawdę; powiedzmy, że to jest niby jedność i raczej ona niż składniki mieszaniny sprawia to, że ta mieszanina jest dobra.

*Fileb*, 65a

### Konkluduje Platon:

Rozgłoś więc powszędy, Protarchu, każ to rozbębnić, a obecnym sam to powiedz, że rozkosz nie jest pierwszą wartością ani drugą. Pierwsza rzecz to miara i umiarkowanie, i trafienie w moment odpowiedni, i cokolwiek trzeba za coś w tym rodzaju uważać, to wszystko przybrało i ma naturę rzeczy wiecznych [...]. Druga rzecz to proporcjonalność i piękność, i doskonałość, i żeby było w sam raz, i wszystko, co należy znowu do tej rodziny [...]. Jako trzecie zaś, według mojej wyroczni, jeśli przyjmiesz umysł i rozum, nie bardzo odbiegiesz od prawdy [...]. A czy na czwartym miejscu nie będzie stało to, cośmy duszy samej przyznali, a więc wszystkie rodzaje wiedzy i umiejętności, i sądy prawdziwe? [...] W piątym szeregu rozkosze, któreśmy określili jako wolne od cierpień i nazwaliśmy je czystymi i czysto duchowymi. Jedne z nich wiążą się z różnymi rodzajami wiedzy, inne ze spostrzeżeniami. [...] Gdy przyjdzie szóste pokolenie, powiada Orfeusz, zakończcie już ten piękny śpiew.

*Fileb*, 66ac

Rozwiązanie proponowane w dialogu jest pozytywne! Dialog nie kończy się aporią. Założenia, jakie przyjął Platon, budując teorię idei w dialogach poprzedzających *Fileba*, szczególnie w *Parmenidesie*, przynoszą korzystne rezultaty.

Z ontologicznego punktu widzenia rozważania prowadzone w dialogu okazują się niezwykle znaczące. Platon bowiem podejmuje próbę wyjaśnienia struktury zjawisk w perspektywie rozwiniętej w dialogach wcześniejszych koncepcji idei. Obserwujemy proces adaptacji rozstrzygnięć dokonanych w trakcie prowadzonego w *Parmenidesie* ćwiczenia intelektualnego na poziom rozważań dotyczących konkretnych struktur zjawiskowych. Analiza problematyki podjętej w *Filebie* stanowi zatem swoisty test dla platońskiej koncepcji ontologicznej. Dopiero w takim kontekście rodzi się możliwość dookreślenia statusu „obszarów”, które wcześniej określał mianem idei i zjawisk. Okazało się przede wszystkim, że samo zjawisko jest strukturą złożoną, jeśli tak można powiedzieć, z elementów konstytuujących i elementów kon-

stytuowanych. Różnią się one — zdaniem Platona — sposobem bycia. Pierwsze są stałe, wieczne i stanowią źródło określoności w zjawisku, drugie zaś — zmienne, nietrwałe i przysługują im nieokreśloność. Pierwsze nazywa Platon ideami, drugie — nieokreślonym tworzywem. Zastanawiając się nad ontologicznym wymiarem takiego podziału, twierdzi Platon, że da się on w najogólniejszym sensie pojąć jako związek jedności i wielości, który w zjawisku przejawia się zawsze w postaci związku granicy i nieograniczenia. Rzecz w tym, by ustalić, jak w perspektywie związku jedności i wielości, granicy i nieograniczonego pojąć samą ideę, jak nieokreślone tworzywo, w końcu ich wzajemną relację. Już w *Parmenidesie* uznał Platon, że konkretna postać bycia (idea czy zjawisko) zależy od faktu uczestnictwa Jedna w byciu. Brak uczestnictwa czynił niemożliwą i niepojmowalną jakąkolwiek postać bycia. Jedno, uczestnicząc w byciu, jawi się natychmiast jako zróżnicowana wielość. Jeśli zatem uczestniczy w byciu, jest zawsze wielością. Wszystko, co pojawia się jako konsekwencja uczestnictwa, a więc najpierw idee, później zjawiska, przyjąć musi postać Jedno-wielości. W zjawiskach — jak powiada Platon w *Filebie* — Jedno-wielość manifestuje się w postaci relacji granica — nieograniczone. Konkretną postać zjawiska wyznacza zatem rodzaj granicy (granic) nałożonej na nieograniczone, którym jest w zjawisku nieokreślone tworzywo. Poznawalność każdego zjawiska wiąże Platon z dotarciem do granic, organizujących to, co nieograniczone. Granice te stanowią postać Jedna uczestniczącego w byciu, tak że określoność zjawiska wyznaczona jest każdorazowo ilością (liczbą) i rodzajem owego Jedna (jedności pierwotnej) udzielonego nieokreślone tworzywu. Granica jawi się tu jako prawidłowość, która nałożona na nieokreślone tworzywo, sprawia, że zjawisko przyjmuje postać zależną zawsze od rodzaju ograniczenia. Widać przy tym, że zjawisko pojmuje Platon jako strukturę ściśle relacyjną, gdzie mamy do czynienia z relacją jedności do wielości, granicy do nieograniczonego. Dlatego też to, co decyduje o postaci tej relacji, określone może być jako jej miara. Pozwala ona „widzieć” (ἰδεῖν), czym jest i jakie jest to, co jest, jako będące zjawiskiem; jest „miarodajna” jako granica nieograniczonego. Platon miarę tę nazywa ideą twierdząc, że docieranie do idei-miar stanowi właściwe zadanie we wszelkich próbach wyjaśniania tego, co zjawiskowe. Na przykładzie muzyki, gramatyki, języka wyjaśnia, jak pojmować rzeczne granice, idee-miary. Idee-miary mają status bytu, są bowiem podstawą bycia i określoności w zjawiskach, jako że organizują nieograniczone tworzywo. Zjawisko zatem stanowi zawsze związek (mieszaninę) jedności (jej liczby) i wielości nieograniczonego, idei-miar i nieokreślonego tworzywa, którego przyczyną jest Boski Rozum organizujący doskonałą postać świata.

Rezultat tych rozważań okazuje się bardzo istotny z ontologicznego punktu widzenia. Nie jest już zatem tak, że z jednej strony, mamy do czynienia ze zjawiskami, z drugiej zaś — z ideami, między którymi dopiero wtórnie

szukać możemy jakiegoś związku. Platon w sposób jednoznaczny i nie budzący wątpliwości dowodzi, że zjawisko jest zawsze mieszaniną idei i tworzywa, że ani idea, ani tworzywo nie może być sytuowane gdzieś poza zjawiskami. Przeciwnie — stanowią one integralne części samego zjawiska i dopiero tak pojęte, mogą być podstawą jego pojmowalności, zarówno w wymiarze ontologicznym, jak i teoriopoznawczym. Rzecz jasna, w obrębie zjawiska inny status ontyczny przysługuje granicy, inny nieograniczonemu. Granica jest źródłem określoności w zjawisku, określoności, która musi być zgodna z całym porządkiem kosmosu organizowanym — jak mówił o tym Platon w *Państwie* — przez Dobro-Jedno. Dobro-Jedno, uczestnicząc w byciu, udziela siebie byciu, wielokrotnie się (*Parmenides*) i czyniąc bycie określonym, samo zaś pozostając poza, czy — jak uważa Platon — ponad byciem. Dlatego też Jedno-Dobro ujmować można jako ponadbytowe pryncypium, najwyższe źródło określoności tego, co w jakikolwiek sposób jest. Inny natomiast status należy przyznać nieokreślonemu tworzywu, które rozpatrywane w odniesieniu do bytu (idei) może zyskać jedynie status niebytu. Jak jednak wykazał Platon w *Sofistcie*, nie-byt taki (rozumiany nie jako zaprzeczenie bytu, lecz jako przeciwieństwo bytu) również jest i nie można mu odmawiać bycia. Zjawisko zatem jeśli „jest”, jest zawsze związkiem bytu i niebytu, idei i tworzywa. Dopiero w *Timajosie* pokaże Platon, na czym związek ten polega i jak należy go rozumieć w sposób możliwie najbardziej precyzyjny (jeszcze precyzyjniejszy niż w *Filebie*).

Wszystko, o czym wspomniano, przekreśla więc możliwość przyjęcia tezy o istnieniu niezależnym świata zjawisk i świata idei, gdzie z jednej strony, osobno istniałyby idee, z drugiej zaś osobno — zjawiska. Przypuszczalnie rozstrzygnięcie to przyjmie i skorzysta zeń w budowaniu swej koncepcji sam Arystoteles, tworząc własną teorię materii i formy. Z innej możliwości, znajdującej wyraz w rozważaniach zawartych w *Filebie* (wcześniej w *Państwie*), zdaje się korzystać Plotyn, kiedy zakłada istnienie ponadbyтового Jedna-Dobra, źródła bycia i określoności wszystkiego, co będące (hipostazy). Wielu komentatorów upatruje również w prezentowanych w *Filebie* propozycjach Platona prekonceptji teorii pryncypiów bytowych Jedna i Nieokreślonej Dyady, jakie właściwe są późnej postaci nauczania Platona. Niewątpliwe intuicje takie może nasunąć lektura dialogu. Mówi przecież Platon o relacji Jedna do wielości, wielość określając często jako „mniej” i „więcej”. Wcześniej (*Państwo*) sygnalizowana była koncepcja ponadbyтового pryncypium. Rozważano koncepcje uczestnictwa Jedna w byciu i jego konsekwencje (*Parmenides*). Nie sądzę jednak, by mogło to stanowić wystarczającą podstawę twierdzenia, że przedstawiana teoria przypomina teorię pryncypiów prezentowaną w tzw. nauce niepisanej. Wręcz przeciwnie — *Fileb* i poprzedzające go dialogi prezentują raczej koncepcję jednego, ponadbyтового pryncypium Jedna-Dobra, które uczestniczy w byciu. W *Filebie*, a jeszcze dokładniej

w *Timajosie* Platon zajmuje się jedynie analizą konkretnych struktur zjawiskowych, poszukując źródeł ich określoności i poznawalności. Dopiero później, rozważając najogólniejsze warunki bycia i poznawalności wszystkiego, co jest, a więc samych idei, następnie zaś zjawisk, odwoła się do koncepcji pryncypiów bytowych. Choć zatem pewne intuicje związane z istnieniem samych pryncypiów mogą być dostrzegalne w analizowanych dialogach, nie świadczy to jeszcze, że znaczą one tam to samo, co w koncepcjach późniejszych. Sądzę, że na podstawie dotychczasowych rozważań twierdzić można, iż „teoria pryncypiów bytowych” (w postaci prezentowanej w nauce niepisanej) w dialogach dotychczas analizowanych jeszcze się nie pojawia. „Teoria pryncypiów bytowych” bowiem odwołuje się do analizy innego „poziomu” ontologicznego niż prezentowany w dialogach dotąd omawianych. Zanim jednak przejdziemy do rozważenia późnych koncepcji, będziemy musieli przyjrzeć się temu, co dokonało się w myśleniu Platona znacznie wcześniej.

W *Filebie* zarysowany został najogólniejszy horyzont filozoficznego myślenia o świecie, horyzont, który domaga się jednak uszczegółowienia i precyzacji. Realizacja tego zadania stanowić będzie zasadniczy cel badań, jakie podejmie Platon w *Timajosie* i tzw. teorii liczb idealnych. Chcąc zatem pojąć istotę Platońskiej teorii idei-miary, będziemy musieli się odwołać do ustaleń tam dokonanych. Najogólniej rzecz biorąc, prezentowana w *Filebie* teoria idei-miary zyskuje pełną zrozumiałość dopiero w perspektywie późniejszych analiz, szczególnie tych, które prowadzi Platon w *Timajosie*. Konieczna okazuje się zatem analiza tego właśnie dialogu.

## ROZDZIAŁ X

# *TIMAJOS* — MIARA MATEMATYCZNIE OKREŚLONA

W dialogu *Timajos* najpełniej zaprezentowana została Platońska wizja świata i jego struktury, stanowiąca zarazem zobrazowanie ustaleń ontologicznych, jakich dokonał w dialogach wcześniejszych. Zasadniczym problemem staje się badanie konsekwencji wynikających z nałożenia zespołu idei-miar na wieczne, nieokreślone tworzywo, czego rezultat stanowi określona postać świata zjawiskowego. Rzecz w tym, że Platon postanawia w miarę szczegółowo ukazać cały proces formowania się zjawiskowej struktury świata, analizując jego poszczególne etapy. W tym też sensie można mówić o próbie ukonstytuowania jakiejś postaci filozofii przyrody. Jest to przy tym próba budowania filozofii przyrody na podstawach ściśle ontologicznych. Rzecz w tym, by rozważyć, jakie poziomy ontologiczne winny być uwzględnione w celu jak najpełniejszego wyjaśnienia struktury świata, którego doświadczamy zmysłowo oraz intelektualnie. Dzięki temu staje się zrozumiałe, że Platońskie analizy będą zmierzać bardziej w stronę poszukiwania ontologicznie pojmowanego modelu świata niż badania samej tylko struktury zjawiskowej.

Podejście takie uwidacznia się już na samym początku, kiedy to sformułowane zostaje podstawowe pytanie organizujące porządek rozważań w dialogu. Platon zastanawia się nad relacją, jaka może zachodzić między „światem” idei a zjawiskami (φαινόμενα), odbiciami czy cieniami (σκιαί), które identyfikuje z obszarem stawania się (τὸ γινόμενον). Pyta:

Czym jest to, co zawsze jest i nie powstaje nigdy, czym zaś to, co zawsze powstaje i nigdy nie jest?

Dostrzega się tu wyraźnie ontologiczną perspektywę, w jakiej zamierza Platon analizować fizykę. Podejmuje próbę rozważenia statusu zjawisk w horyzoncie wcześniej ujawnionych ontologicznych podstaw. Przyczyny pojawienia się świata, którego doświadczamy zmysłowo, upatruje Platon w twórczym akcie Boga, akcie, którego źródłem była wyłącznie jego dobroć (*Timajos*, 29e). Jest to zatem akt twórczy, nie zaś akt stwórczy. Jak pamiętamy (*Fileb*)<sup>1</sup>, Platoński Bóg niczego nie stwarza, jest jedynie przyczyną dynamiki i zmieszania tego, co ograniczone, z tym, co nieograniczone. Dlatego akt twórczy świata pojmowany jest jako akt porządkowania tego, co uprzednio było w stanie całkowitego chaosu:

Ponieważ Bóg chciał, aby wszystko było dobre, a nie było żadnego zła, o ile to możliwe, dlatego ujął cały zasób rzeczy widzialnych, które nie były w stanie pokoju, lecz w beładnym i chaotycznym ruchu, i wprowadził je z nieporządku do porządku, bo uważał, że porządek jest bez porównania cenniejszy od nieporządku.

*Timajos*, 30a

Platon zatem przyjmuje dwa źródła konstytuujące struktury świata: chaos pierwotnego tworzywa i porządkujący akt Boga. Mamy tu ponownie do czynienia z jakąś postacią zmieszania określoności (porządek) i nieokreśloności (chaos tworzywa). Akt twórczy Boga należałoby wobec tego rozumieć jako akt porządkowania chaosu. Aktu tego dokonuje Bóg, wpatrując się w wieczny model tego, co trwa zawsze i jest niezmiennie (*Timajos*, 29a). Rozumowanie opiera się na metodologicznej zasadzie, wedle której we wszelkim badaniu rozpoczynać należy od początków naturalnych, tj. takich, które odnoszą się do tego, co trwa niezmiennie, jest nieodparte i niewzruszone, i jasne dla rozumu. Dopiero później przejść można do tego, co jest tylko kopią, obrazem, a więc do tego, co się staje (*Timajos*, 29bc). Tym zaś, co nieodparte, niewzruszone i jasne dla rozumu, są idee. Od nich to zatem rozpocząć należy badanie. Jeżeli tworzenie rozumieć jako porządkowanie, to sam porządek traktować trzeba jako ostateczny rezultat aktu porządkowania. Porządek jest zaś porządkiem tylko wtedy, gdy dokonuje się wedle określonych prawidłowości (idee-miary). Miary wyznaczają więc proces porządkowania chaosu, stanowią ostateczne źródła określoności, podstawę porządku i ustrukturalizowania zjawisk.

Czym zaś jest ów porządkowany chaos pierwotnego tworzywa? Odpowiedź znaleźć możemy w dalszej części dialogu, ale ponieważ rzecz dotyczy analizowanej kwestii, musimy przywołać ją już teraz. Powiada Platon, że istnieje jakaś postać niewidzialna (ἀνόρατον εἶδος), nie mająca formy, przyjmująca wszystko, uczestnicząca w tym, co się daje pojąć rozumem,

<sup>1</sup> Zob. rozdział IX.

w sposób bardzo ciemny i trudny do zrozumienia, którą określa mianem  $\chi\omega\rho\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\epsilon\iota$  (*Timajos*, 51a). Stanowi ona trzeci rodzaj ( $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  — *Timajos*, 52b) tego, co będące, tak że zjawiska jawią się jako rezultat odniesienia idei do  $\chi\omega\rho\alpha$ . Tłumaczenie tego pojęcia sprawia komentatorom dużą trudność<sup>2</sup>. Pojawiają się wyjaśnienia  $\chi\omega\rho\alpha$  jako miejsca, przestrzeni idealnej, materii pierwszej czy substratu zjawisk. Zapewne każde z wyjaśnień jest na swój sposób właściwe. Niewątpliwie wydaje się przy tym, że  $\chi\omega\rho\alpha$  odnosi się do jakiegoś nie mającego formy podłoża, które by być dostępne poznawczo, musi zostać związane z jakąś formą określoności, inaczej w ogóle byłoby niepoznawalne. Odwołując się do ustaleń dokonanych w *Filebie*, można — sądzę — założyć, że chodzi tu o „obszar”, określany w tym dialogu mianem nieokreślonego tworzywa ( $\acute{\alpha}\kappa\rho\epsilon\iota\tau\omicron\nu\ \acute{\iota}\delta\eta$ ), w którym uczestniczyć mogą prawidłowości porządkujące (idee-miary), natomiast rezultatem tego uczestnictwa jest to, co się staje ( $\tau\omicron\ \gamma\iota\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\epsilon\nu\nu$ ), a więc zjawiska. Z tego też względu samo zjawisko należałoby definiować jako pewne *compositum* idei i nieuformowanego podłoża czy też, wedle intuicji proponowanych w *Filebie*, jako *compositum* granicy i nieograniczonego. W tym też sensie pojęcie  $\chi\omega\rho\alpha$  byłoby odpowiednikiem lub też precyzacją pojęcia nieokreślonego tworzywa.

Dalej sugeruje Platon, że pierwszą formą organizacji nieuformowanego podłoża, nałożenia granicy na nieograniczone jest pojawienie się pierwotnych elementów w postaci ognia, wody, ziemi i powietrza:

[...] można by bardzo słusznie tak powiedzieć: część płomienna tej rzeczy przedstawia się zawsze jako płomień, część płynna przedstawia się jako woda; przedstawia się wreszcie jako ziemia i powietrze, o ile wyraża ich podobieństwo.

*Timajos*, 51b

Elementy te zatem można rozumieć jako pierwszą manifestację związku form organizujących i nieuformowanego podłoża. Należy przy tym domniemywać, że chodzi raczej o próbę nazwania pierwotnych stanów, w jakich ujawnia się samo podłoże niż odczytywania elementów jako realnych struktur. Dlatego też można o nich mówić bardziej jako o „żywiolach”:

Konsekwentnie, ponieważ żaden z tych elementów nie zjawia się stale pod tą samą postacią, o których z nich można by z przekonaniem i bez wstydu utrzymywać, że jest tą a nie inną rzeczą? Zapewne o żadnym z nich [...], zatem nie powinniśmy nigdy tak ich definiować, jak gdyby były jestestwami samo-istniejącymi.

*Timajos*, 49ce

<sup>2</sup> Wielu z nich wymienia D. Ross w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa. Zob. D. Ross: *Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1924.

Elementy nie stanowią więc ostatecznego rezultatu organizacji świata, lecz jedynie jego początek. Należy je więc traktować jako „pierwszą postać”, tworzącą najogólniejszą podstawę zjawisk, nie zaś jako same zjawiska, tak że

organizacja świata pochłonęła w całości każdy spośród czterech elementów. Jego budowniczy bowiem złożył [dopiero — B. D.] świat z wszystkiego ognia, ze wszystkiej wody, ze wszystkiego powietrza i ze wszystkiej ziemi.

*Timajos*, 32c

Trzeba jeszcze wyjaśnić, co jest przyczyną ich wewnętrznej dynamiki, a przeto i dynamiki świata, jeśliby ten pojmować jako zespół zjawisk.

Platon uznał twórczy akt Boga za rozumny i stwierdził, że nie jest możliwe, aby mieć rozum bez duszy (*Timajos*, 30b). Wszystko więc, co uporządkowane, objęte musiało zostać działaniem duszy. Ta zaś — jak pamiętamy<sup>3</sup> — uznana została za przyczynę ruchu (ἀρχὴ κινήσεως) i definiowano ją jako samoporuszającą się (τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινούσιν)<sup>4</sup>. Powiada Platon:

[...] pod wpływem tej refleksji utworzył świat, łącząc rozum z duszą, duszę z ciałem, aby dzieło przez niego dokonane było naturalnie najpiękniejsze i możliwie najlepsze. Konsekwentnie zatem w myśl rozumowania prawdopodobnego należy powiedzieć, że ten świat żyje [staje się — B. D.], jest obdarzony duszą i rozumem, jest zrodzony przez opatrność Boga.

*Timajos*, 30bc

Świat obdarzony duszą otrzymał ruch za podstawę własnej dynamiki, uzyskując tym samym status obszaru stawania się. Tak utworzony, „świat” zjawisk nie mógł już zostać uznany za ten, który trwa wiecznie i jest niezmienny. Dlatego też Bóg — jak twierdzi Platon — obdarzył go jedynie „imitacją wieczności”, którą nazywamy Czasem (*Timajos*, 37d). Wraz z Czasem zrodziło się Słońce, Księżyc i pięć gwiazd, zwanych planetami. Wszystkie one mają duszę, źródło własnego ruchu. Mogły więc być uznane za podstawę określania wartości innych ruchów. Platon wyznaje pogląd, że regularne ruchy Słońca i planet stały się przyczyną poznania przez ludzi liczb oraz mierzenia czasu. W ten sposób czas można było pojąć jako obiektywną miarę ruchu (*Timajos*, 37d—39d).

Prezentowany obraz powstawania świata ukazuje jedynie momenty najistotniejsze, stając się pewnego rodzaju „szkicem” czy „planem ogólnym”,

<sup>3</sup> Zob. rozdział IX.

<sup>4</sup> „[...] if we ask for definition of the soul; we can only say that it is »the motion which of itself can move itself« (τὴν αὐτὴν αὐτὴν δυναμένην κινεῖν κίνησιν).” J. Burnet: *Greek Philosophy. Tales to Plato*. London 1960, s. 334.



stanowiącym dopiero punkt wyjścia dalszych szczegółowych analiz. W dotychczasowym postępowaniu ukazane zostały zasadnicze warunki określające możliwość zjawisk, przy czym proponowany kierunek analiz prowadził od najogólniejszych zasad do pierwszych postaci zjawisk (elementów). Teraz postanawia Platon dokonać zwrotu<sup>5</sup>, tzn. rozważyć, w jaki sposób konkretne postacie zjawisk ujawniają konstytuujące je najogólniejsze zasady i w jaki sposób mogą one być poznawalne. Mówi zatem:

[...] w tym celu musimy znowu się cofnąć i na nowo rozpocząć od tych samych rzeczy dyskusję, którą prowadziliśmy dotąd, lecz dając naszemu rozumowaniu inną, odpowiednią podstawę. Należy zbadać, jaka była natura ognia, wody, powietrza i ziemi przed powstaniem świata; badać ich naturę samą w sobie i jej uprzednie właściwości.

*Timajos*, 48ab

Rozważając naturę elementów, postuluje Platon następujący tok rozumowania:

[...] dla każdego jest jasne, że ogień, ziemia, woda i powietrze są ciałami. Lecz ciało posiada z natury także grubość, a każda grubość obejmuje z konieczności powierzchnię; każda wreszcie powierzchnia prostolinijna składa się z trójkątów, z których każdy ma jeden kąt prosty i inne ostre. Z tych trójkątów jeden ma z obu stron część kąta prostego podzielone równymi bokami.

*Timajos*, 53cd

Dodaje:

[...] w rzeczywistości cztery gatunki rodzą się istotnie z trójkątów.

*Timajos*, 54c

Domniemywać można, że bezpośredniej przyczyny warunkującej takie podejście Platona upatrywać należy w rozwoju greckiej matematyki, szczególnie zaś w odkryciach Teajteta<sup>6</sup>, który podał matematyczną konstrukcję pięciu wielościanów foremnych, utworzonych na bazie trójkątów<sup>7</sup>. Platon

<sup>5</sup> Być może chodzi tu o rodzaj postępowania, jaki postulował Platon w „metaforze jaskini”. Zob. rozdział IV.

<sup>6</sup> Zob: *Historia matematyki*. Red. A. P. Juskiewicz. Warszawa 1975, s. 124; F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erster Teil: K. Prachter: *Die Philosophie des Altertums*. Berlin 1926, s. 312.

<sup>7</sup> Z. Jordan podaje, że trzy z wymienionych pięciu brył odkryli pitagorejczycy, pozostałe dwa wielościany skonstruował Teajtet. Z. Jordan: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937, s. 274.

uwzględnia tę koncepcję i korzysta z niej w dalszych analizach. Powiada, że czterem elementom podstawowym: ogniovi, wodzie, powietrzu i ziemi, przypisać można cztery spośród pięciu wielościannów: ogniovi — tetraedr, powietrzu — oktaedr, wodzie — ikosaedr, ziemi — heksaedr. O piątej bryle mówi Platon enigmatycznie, że

Bóg posłużył się nią dla wszechświata, gdy kreślił jego plan.

*Timajos*, 55c

Trzy spośród wymienionych brył (tetraedr, oktaedr i ikosaedr) zbudowane są z trójkątów prostokątnych różnobocznych. Czwartą bryłę (heksaedr) tworzą kwadraty zbudowane z trójkąta prostokątnego równoramiennego. Geometryczną strukturę elementów podstawowych sprowadzić więc można do dwu rodzajów trójkątów: prostokątnego równoramiennego i prostokątnego różnobocznego. Jeżeli — jak mówi Platon — przyjąć, że trójkąt równoramienny pojawia się w jednej tylko formie, to element ziemi jest nieprzekształcalny, w przeciwieństwie do pozostałych elementów, które, budowane na trójkątach różnobocznych, mogą przyjmować wielość form. Trzeba tu jednak od razu zwrócić uwagę na istotny problem matematyczny, decydujący o tym, że konieczne będzie oddzielenie kwestii ściśle matematycznej od słusznych skądinąd intuicji Platona. Jeżeli bowiem elementy traktowane są jako ciała zajmujące jakąś przestrzeń, to trójkąty podstawowe nie mogą być matematycznymi płaszczyznami, lecz bryłami, tj. twórcami trójwymiarowymi. Platon nie dostrzegał tej trudności, ulegając złudzeniu, że materialne wielościanny nie różnią się od geometrycznego modelu<sup>8</sup>. Nie przekreśla to jednak oryginalności Platona w podejściu do analizy zjawisk, kiedy to postuluje żeby poznawalności zjawisk poszukiwać w obrębie matematyki (geometrii). Bardziej zasadne byłoby takie postępowanie, w którym ciała stanowiłyby rezultat „nałożenia” geometrycznych form na nieokreślone tworzywo, co zresztą wynikałoby z wcześniej przyjętych założeń. Niestety, tak się nie dzieje w toku dalszego wykładu, co sprawia, że przyjąć musimy, iż Platon zakładał możliwość bezpośredniego przejścia od struktur geometrycznych do ciał (zapewne tak, że dodanie do danego trójkąta kolejnych trójkątów rodzi w końcu trójwymiarową cielesną bryłę<sup>9</sup>). W ten sposób elementy podstawowe sprowadzone zostają do postaci geometrycznych brył, z których utworzone jest ciało świata<sup>10</sup>. Bryły te są bryłami doskona-

<sup>8</sup> Problem ten rozważa Z. Jordan. Ibidem, s. 276—280.

<sup>9</sup> Nasuwa się uzasadnione przypuszczenie, że Platon uznawał możliwość konstruowania wielościannów foremnych z geometrycznych płaszczyzn, co trzeba by uznać za błąd. Zob. ibidem, s. 279.

<sup>10</sup> Platon: *Timajos. Kritias albo Atlantykt*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1986, 54c—55d.

łymi. Skoro zaś są doskonałe, to musiały zostać wykorzystane w konstrukcji świata. Należy przy tym pamiętać, że

te bryły są tak małe, iż z powodu maleńkich ich rozmiarów nigdy nie możemy żadnej z nich spostrzec indywidualnie w żadnym gatunku. Dopiero, gdy się złączą w wielkiej liczbie razem, masy z nich utworzone stają się widzialne.

*Timajos*, 56c

W ten sposób powiązanie brył wyznacza określone postacie postrzegalnych zjawisk.

Mamy tu zatem do czynienia ze szczególnym typem intuicji filozoficznej. Wyrasta ona z przekonania, że „świat” zjawisk jest wysoce uporządkowany. Porządek ten stanowi z kolei przejaw konieczności wynikającej z pojmowania „świata” jako tworu rozumnego (*Timajos*, 48a). Dominacja rozumu skierowała „świat” ku konieczności, organizującej jego ściśle określony porządek i zjawiskową postać. Konieczność zaś powiązana została z istnieniem prawidłowości porządek ten wyznaczających, które z kolei dają się sprowadzić do form geometrycznych. Wszystko to ma skłaniać do przekonania, że tworzywo „świata” zjawisk organizowane jest wedle matematycznych prawidłowości. „Świat” nie jest — jak powiedziałby Arystoteles — źle napisaną tragedią<sup>11</sup>, gdzie dominuje chaos i przypadek. Jest on rozumny i konieczny, a zatem podległy tworzącym go prawidłowościom. Winien być zatem wedle prawidłowości tych myślany. Docieranie do prawidłowości jest przy tym zawsze przechodzeniem od tego, co powstaje, powstało i będzie powstawać, do tego, co stałe i niezmiennie. Dlatego poznanie pewne wiązać trzeba z tym, co stałość tę warunkuje, z prawidłowościami. W tym też sensie same zjawiska traktować można jako ich ujawnienia.

Widoczny jest tu taki typ myślenia, w którym w drodze analizy rezultatów dochodzi się w końcu do tego, co stanowi możliwą podstawę. W przypadku *Timajosa* problem polega na sprowadzeniu różnorodności zjawisk do ich matematycznego wymiaru. Uprawnione jest więc przypisanie Platonowi tezy, że fizyka (zjawisk) winna przyjąć postać teorii ufundowanej matematycznie. Jeżeli uznać, że zjawisko jest zawsze rezultatem związku granicy i nieograniczonego, to postać danego zjawiska wiązać należy z rodzajem określoności jemu właściwej. Określoność tę znajduje Platon w granicy (*Fileb*) zakładając, że funkcję granicy wyrażają najpełniej struktury matematyczne. Dlatego należy badać, które z nich stanowią podstawę zjawisk. Jeżeli sprowadzimy zjawiska do czterech elementów, to pytać można o sposób, w jaki

<sup>11</sup> Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983, XIV, 1090b.

są one matematycznie określone. Korzystając z prac Teajteta, decyduje się Platon przypisać elementom wielościanny foremne. Znając ich konstrukcję, przyjmuje, że zbudowane są z dwu rodzajów trójkątów prostokątnych. Można wnioskować (wedle ustaleń przyjętych w *Filebie*), że trójkąty te rozumiane mogą być jako jednostkowe miary określoności w konstrukcji wielościannów foremnych.

Trójkąty takie istniałyby jako „przedmioty idealne” (wieczne i uchwytywalne jedynie wglądem intelektu). Uprawniona w tym miejscu wydaje się teza, że status ontyczny przedmiotów matematyki (jaki przypisuje im Platon w *Timajosie*) jest taki sam, jak status idei. Wynika to przede wszystkim z faktu, że sam sposób istnienia „przedmiotów” matematyki (wieczne i dostępne tylko intelektualnie) stanowi już wystarczającą podstawę uznania ich za idee. Jak można to zrozumieć? Odwołajmy się do przykładu. Weźmy namalowane na tablicy koło. Być może jest ono nawet bardzo pięknym kołem i pięknie namalowanym, nie jest przecież jednak prawdziwym kołem, tj. takim, o którym mówi matematyka. Ta bowiem rozważa kolistość samą, nie bada natomiast jej empirycznych ujawnień i nie zajmuje się nimi. Nauki przyrodnicze natomiast opisują empiryczne ujawnienia, które postrzegamy zmysłowo jako mające udział w owych postaciach matematycznych i mogące uzyskać swoją określoność i zrozumiałość dopiero z perspektywy tych postaci. Tak więc koło na tablicy czy ruchy gwiazd na niebie uzyskują swoją zrozumiałość i określoność dopiero z chwilą odniesienia ich do idealnych (wiecznych i uchwytywalnych jedynie intelektem) przedmiotów matematyki<sup>12</sup>.

Na tej podstawie można by wnosić, że trójkąty, o których mówi Platon, spełniają warunki pozwalające określić je mianem „przedmiotów idealnych”, rozumianych tu jako miary określoności wiecznego tworzywa. W tym też sensie pojmuje je Platon jako idee. Podobnie jak w przypadku muzyki były nimi takty, rytmy i związki harmoniczne, tak w przypadku zjawisk mogą być nimi dwa rodzaje trójkątów prostokątnych, stanowiące podstawowe formy organizacji nieokreślonego tworzywa. Dlatego, kiedy mówi Platon, że Bóg organizował świat, „wpatrując się w wieczny model”, możemy wnosić, że miał on na myśli matematyczne formy (miary jednostkowe — „przedmioty idealne”), decydujące o postaci, jaką przyjąć może wieczne, nieokreślone tworzywo.

<sup>12</sup> C. F. von Waizäcker: *Platonische Naturwissenschaft im Laufe der Geschichte*. In: Idem: *Ein Blick auf Platon Ideenlehre, Logik und Physik*. Stuttgart 1981, s. 123. W późniejszej teorii liczb idealnych Platon wykazał, że należy oddzielać idealne istnienie przedmiotów matematycznych (liczb i figur geometrycznych) od idei, czyli liczb idealnych. Bycie bowiem ideą nie jest tym samym co idealne bycie, gdyż wszystkie przedmioty matematyczne istnieją idealnie. Nie znaczy to jednak, że wszystkie muszą być ideami. Idee piękna, równości czy sprawiedliwości są ideami, co nie znaczy przecież, że są przedmiotami matematycznymi.

Trzeba zaznaczyć, że istnieje inny jeszcze sposób wyjaśnienia pojmovalności idei w *Timajosie*. Można założyć, że Platon traktował (zakładając podejście filozoficzne) dwa typy trójkątów prostokątnych jako postacie jednego trójkąta prostokątnego w ogóle, gdzie trójkąt prostokątny byłby gatunkiem, który zawiera się w każdym trójkącie, kiedy abstrahuje się od jego wielkości. Wtedy we wszystkich przekształceniach (poza wielkością) zmianie nie ulegałaby sama trójkątność. W tym sensie forma geometryczna (trójkąt prostokątny) stanowiłaby zawsze to, co wspólne i trwałe we wszelkich przekształceniach. Mielibyśmy wówczas do czynienia z jedną ideą, określającą postacie trójkątów, następnie zaś wielością form foremnych, a w końcu zjawisk, jak również wyraźne oddzielenie „przedmiotów” matematyki od idei. Można by tak spekulować, opierając się na rozumieniu idei koła, jakie prezentowane jest w *Liście VII*<sup>13</sup>. Wtedy to „koło jako takie”, do którego odnosiłyby się wszelkie przedstawienia (nazwa, określenie, obraz, wiedza), stanowiłoby również gatunek, zawierający się w każdym kole (matematycznym, rysowanym czy sporządzanym), kiedy abstrahować od jego wielkości. Wtedy „koło jako takie” byłoby tym, co wspólne i trwałe we wszelkich przekształceniach i uchwytywane za pomocą intelektualnego oglądu.

Takie rozwiązanie, chociaż możliwe, nie wydaje się jednak rozwiązaniem proponowanym w dialogu. Przekaz *Timajosa* bowiem nie daje podstaw do przekonania, że oprócz „przedmiotów” matematycznych trzeba by przyjmować jeszcze istnienie idei tych „przedmiotów”. Należałoby natomiast wnosić, że same „przedmioty” matematyki stanowią dla zjawisk źródło ich określoności, a zatem mogą pełnić funkcję miar jednostkowych, wyznaczających postać nieokreślonego tworzywa, „wieczny model”, wedle którego utworzone jest ciało świata. W tym też sensie same przedmioty matematyki (liczby i twory geometryczne) przyjmowane są jako idee, miary określające wszelką zjawiskowość. Platon zdaje się sądzić w *Timajosie*, że nie jest potrzebne uznanie jakichś ponadmatematycznych idei. Być może, trudności interpretacyjne wynikają tylko z języka, jakim posługuje się Platon, kiedy mówi, że oprócz kół rysowanych czy toczonych należałoby jeszcze przyjmować istnienie „koła samego w sobie”. Gdyby uznać (i tylko wtedy), że koło rysowane jest kołem matematycznym, to istotnie może to sugerować, że ponad kołem matematycznym istnieje jeszcze koło idealne. Ale przecież samo koło matematyczne spełnia już warunki bycia kołem idealnym, gdyż takim właśnie kołem zajmuje się matematyk. Potwierdza to Platon jednoznacznie w tekście *Państwa*, kiedy mówi, że ci, którzy zajmują się geometrią i rachunkami,

posługują się przy tym postaciami widzialnymi i mówią o nich, jednakże nie te widzialne postacie mając na myśli, tylko tamte, do których wi-

<sup>13</sup> Zob. Platon: *List VII*. W: Idem: *Listy*. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1987, 342bd.

działne są tylko podobne, oni myślą o Czworoboku samym i o Przekątnej samej, a nie o tej, którą właśnie rysują, i o innych tak samo; te rzeczy oni rękami wykonują i kreślą, i one potrafią rzucać cienie i dawać odbicia w wodach, ale oni się nimi posługują znowu tylko tak jak obrazami, a starają się dojrzieć tamte rzeczy same.

*Państwo*, 509ce<sup>14</sup>

Widać tu jasno, że Platon ma na myśli „przedmioty” geometrii, nie zaś jakieś ponadgeometryczne idee. „Przedmioty” geometrii mają status przedmiotów „samych w sobie” i niczego nie należy tu już mnożyć. Tym bardziej zaś nie można postaci widzialnych (kreślonych) uznać za „przedmioty” matematyki. Platon wprowadza jedynie rozróżnienie między zmysłowymi ujawnieniami (na przykład koło rysowane, toczone) a idealnie istniejącymi „przedmiotami” matematyki. Powiada, że przedmiotem analiz geometrycznych nie jest to, co powstaje i ginie (*τὸ γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον*), ani to, co konstruowane na podstawie przedmiotów świata zjawiskowego, lecz to, co uchwytywalne jedynie wglądem myśli, a co istnieje wiecznie (*Państwo*, 527b). Dlaczego istnieje wiecznie? Dlatego, że jeżeli żaden przedmiot (umieszczony w czasie i przestrzeni) nie jest punktem, linią prostą, trójkątem równobocznym itd., to „przedmioty”, o których mówi geometra i do których odnoszą się twierdzenia, istnieć muszą niezależnie od przedmiotów czasoprzestrzennych i uzyskują wtedy status „przedmiotów” idealnych. Stanowią one miary określoności wszelkich struktur zjawiskowych, a w rezultacie podstawę ich poznawalności. Mają przy tym charakter obiektywny, tzn. niezależny od stanowienia podmiotowego (aktywność podmiotu może się spełniać jedynie w umiejętności ich „widzenia”).

Powołajmy się w tym miejscu na komentarz Jordana: „Przedmioty matematyczne nie są nigdy dane w doświadczeniu; nie są też wynikiem abstrakcji; wreszcie nie można ich uznać za wolne twory umysłu. Utwór geometryczny jest dany obiektywnie, tzn. od nas niezależny, niekonstruowalny na podstawie innych aktów poznawczych, lecz odnaleziony. Konstrukcja geometryczna jest w rzeczywistości rekonstrukcją w myśli czegoś uprzednio obiektywnie istniejącego. W przeciwnym razie nie byłibyśmy w twierdzeniach odnoszących się do owych utworów w niczym skrępowani i tylko od woli naszej (wyboru aksjomatów określających własności utworów geometrycznych, jak byśmy dzisiaj powiedzieli) zależałoby, czy dany utwór posiada lub nie posiada tych a tych własności. Otóż tę dowolność geometra owych czasów wykluczał. W konsekwencji utwór geometryczny nie jest treścią naszej myśli (*νόημα*), lecz tym, co przedstawienia geometryczne prezentują (*τὸ νοούμενον*), przedmiotem intencjonalnym, do którego zwraca się myśl, gdy utworowi geometrycznemu te a te własności przypisuje. Dla Platona idealne istnienie »kwadratu samego w sobie«, »koła samego w sobie« itd. było faktem oczywistym i nie

<sup>14</sup> Platon: *Państwo*, 510de.

podlegającym dyskusji. Na przykładzie utworów geometrycznych dokonał odkrycia przedmiotów idealnych, różniących się swą strukturą, układem definiujących je cech od przedmiotów czasoprzestrzennych. [...] »Widzisz, przyjacielu, że dla filozofów nauka ta (sc. matematyka) jest rzeczywiście niezbędnie konieczna; jak się bowiem zdaje, zniewala ona duszę do posługiwania się czystą myślą, gdy rozpatruje się rzeczywistość samą w sobie (R. VII 526a)«.»<sup>15</sup> Wszystko to sprawia, że w *Timajosie* decyduje się Platon postawić znak równości między ideą i „przedmiotem” matematycznym. Pozwala też wyrazić przekonanie, że Platon, poszukując ontologicznego uzasadnienia w badaniu struktur zjawiskowych, odwołał się do matematyki, znajdując w „przedmiotach” geometrycznych źródło określoności zjawisk. „Przedmioty” te uznał za istniejące wiecznie, obiektywne miary, organizujące postać wiecznego, nieokreślonego tworzywa. Miary te tworzą „wieczny model”, w który wpatrywał się Bóg, tworząc ciało świata.

Mając dane podstawowe elementy (ogień, powietrze, wodę i ziemię), rozważyć musimy kolejny etap budowania świata zjawiskowego. Również w tym przypadku postanawia Platon posłużyć się wyjaśnieniem matematycznym. Powiada on:

[...] gdy Bóg zaczynał składać ciało świata, używał do tego celu ognia i ziemi. Lecz jest niemożliwe, aby dwa elementy utworzyły piękną strukturę bez trzeciej. Musi między nimi znajdować się jakieś wiazadło (μέσω), które by je ze sobą łączyło. Otóż najpiękniejszym wiazadłem jest to, które tworzy (ποιῆ), o ile to tylko możliwe, jedno jedyne jestestwo z rzeczami, które ono łączy. Skutek ten osiąga najlepiej proporcja (ἀναλογία) matematyczna.

*Timajos*, 31b—32a<sup>16</sup>

Proporcja ta opisywana jest następująco:

[...] dla tej przyczyny Bóg umieścił powietrze i wodę w środku między ogniem i ziemią i rozłożył te elementy w tym samym stosunku jedne do

<sup>15</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 137—138.

<sup>16</sup> Proporcja ta może być rozumiana następująco: „[...] jeżeli dane są dwie liczby  $p$ ,  $q$ , takie iż  $p \neq q$ , to chcąc utworzyć proporcję, w której wyrazami skrajnymi są drugie potęgi tych liczb ( $p^2$ ,  $q^2$ ), potrzeba i wystarczy znaleźć średnią geometryczną dla  $p^2$ ,  $q^2$  (tj.  $\sqrt{p^2 q^2}$ ), która jest zawsze liczbą wymierną. Szukana proporcja ma kształt:  $p^2 : pq = pq : q^2$ . Jeżeli natomiast wyrazami skrajnymi proporcji mają być sześciany  $p$ ,  $q$  ( $p^3 q^3$ ) oraz  $p$  i  $q$  są liczbami pierwszymi i  $p \neq q$ , to średnia geometryczna tych liczb (tj.  $\sqrt{p^3 q^3}$ ) nie jest nigdy liczbą wymierną. Proporcję geometryczną utworzyć więc można tylko wtedy, jeżeli jako wyrazy średnie proporcji oberzemy dwie różne liczby, np.  $p^2 q$  i  $p q^2$ ,  $p q^2$  i  $p^2 q$ . Otrzymamy wówczas proporcję:  $p^3 : p^2 q = p q^2 : q^3$  i  $p^3 : p q^2 = p^2 q : q^3$  (Eucl. Elem. VII, def. 17, 18; VIII, 11, 12; Cantor I, 164).” Ibidem, s. 269—270.

drugich, o ile to było możliwe. Wskutek tego jak się miał ogień do powietrza, tak się miało powietrze do wody, i jak się miało powietrze do wody, tak się miała woda do ziemi. Tak zebrał i ułożył [Bóg] niebo widzialne i dotykalne. Dzięki temu postępowaniu z tych elementów tak określonych, w liczbie czterech, zrodziło się ciało świata. Uzgodniony proporcją matematyczną posiada on ze strony elementów taką przyjaźń, że spojony w jedną całość mógł się zrodzić niemożliwy do rozerwania przez nikogo z wyjątkiem tego jednego, który go spoił.

*Timajos*, 32b

Wypowiedzi Platońskie można by potraktować jako pewnego rodzaju nawiązanie do intuicji, które prezentowali wcześniej Anaksagoras, Empedokles czy Demokryt, ponieważ również oni upatrywali w mieszaninie „elementów podstawowych” ostatecznej postaci zjawisk. Jest to zarazem kontynuacja myśli ujawnionych w dialogu *Fileb*, gdzie zmieszanie granicy i nieograniczonego dokonuje się w porządku proporcji. Teraz jednak problem ten zostaje skonkretyzowany. Proporcja, o jakiej mówi Platon, jest proporcją geometryczną i ten właśnie typ proporcji określa powiązanie elementów budujących konkretne postacie struktur zjawiskowych, tak że każde zjawisko stanowi ostatecznie rezultat zmieszania elementów wedle określonej proporcji.

Dotarliśmy w ten sposób (posługując się procedurą matematyczną) do samych zjawisk. Na tym jednak nie kończą się rozważania Platońskie. Zauważmy, że gdyby ograniczyć liczbę czynników odpowiedzialnych za ostateczną postać zjawisk do czterech elementów i wiążących je proporcji, to świat tak powstały byłby całkowicie statyczny i nieruchomy, pozbawiony jakiegokolwiek dynamiki. Takiego świata jednak nie obserwujemy. Przeciwnie — zmysłowo dostępny jest nam świat pełen ruchu, gdzie wszystko powstaje, rozwija się i ginie. Musi więc istnieć jakaś przyczyna tej dynamiki. Wspomnieliśmy wcześniej, że przyczyny tej upatruje Platon w duszy<sup>17</sup>. Ze względu na to, że ruch cechuje całość świata zjawiskowego, dusza jako przyczyna ruchu pojmowana jest jako Dusza Świata ( $\psi\upsilon\chi\eta$  τοῦ πάντος):

Bóg umieścił ją w środku ciała świata, rozciągnął ją poprzez całe ciało, a nawet poza nie, i obwinął je nią. W ten sposób utworzył niebo koliste, obracające się dokoła, jedyne, samotne, lecz zdolne trwać o własnej mocy, bez konieczności szukania pomocy u kogokolwiek, która zna siebie i kocha dostatecznie [...]. Bóg jednak utworzył Duszę wcześniej niż ciało i sprawił, że ona wyprzedza ciało zarówno urodzeniem jak zalecaniami. Uczynił to dlatego, że ona miała rządzić ciałem, a ciało miało jej słuchać [...]. Stwórca rozciągnął wewnątrz niej całą część cielesną, łącząc

<sup>17</sup> Zob. rozdział IX.



(Duszę i ciało) przez jej środki i zharmonizował jedno z drugim. Dusza rozciągnięta od środka aż do krańców nieba okrywała ciało dookoła na zewnątrz i obracając się w koło wokół samej siebie, rozpoczęła od boskiego początku swe życie niewygasłe i rozumne przez całe trwanie czasu.

*Timajos*, 34bc, 36d—37a

Jeżeli Dusza Świata, przynależna ciału świata, utworzona została wraz z nim, nadając mu dynamikę, to w jaki sposób powstała? Rzecz jasna, musiała zostać utworzona wedle tych samych zasad, co i ciała (jeśli mamy do czynienia z jednym światem). Podobnie więc jak ciała, składa się ona z części niepodzielnej, która zawsze zachowuje się w sposób niezmienny, oraz z części podzielnej (ἀμερίστου, μερίστης)<sup>18</sup>. W *Timajosie* są nimi: to samo (ταὐτὸ) i inne (ἐτέρον). Z nich to utworzył Bóg rodzaj pośredni, zawierający jednocześnie cząstki jednego i drugiego składnika. W języku matematycznym jest on średnią arytmetyczną dwu wartości według wzoru  $\frac{a+b}{2}$ . Następnie, zmieszawszy dwie zasadnicze wartości z nowo powstałą, Bóg podzielił otrzymaną w rezultacie mieszaninę na wiele części proporcjonalnych, zawierających istotne jakości trzech substancji, które podlegały operacji mieszania. Istotę tego podziału przedstawić można następująco: „[...] ze zmieszanej całości wziął on najpierw cząstkę, którą oznaczyć należy jednością; następna cząstka przedstawiać się będzie jako podwojenie pierwszej; na trzecim miejscu znalazła się cząstka, stanowiąca wartość liczbową drugiej, powiększoną o połowę tej drugiej, czyli będącą potrojeniem pierwszej; czwarta była podwojeniem drugiej; piąta — potrojeniem trzeciej; szósta ośmiokrotnym, a siódma dwudziestosiedmiokrotnym powiększeniem pierwszej. W ten sposób powstał szereg liczb arytmetycznych: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Nietrudno zauważyć, że szereg ten zawiera w sobie dwa postępy geometryczne o wykładniach dwójki i trójki 1:2:4:8 i 1:3:9:27.”<sup>19</sup>

Jak twierdzi J. Nadolny, przytoczone postępy wskazują, że Platon odwołuje się do matematycznie pojmowalnej teorii muzyki, w której postępy takie określają poszczególne dźwięki skali muzycznej. Szereg wartości liczbowych o podwójnych i potrójnych odległościach czy odstępach między tymi liczbami — to właśnie interwały muzyczne. Są one określane dwoma dźwiękami granicznymi (ῥοι) oraz stosunkiem matematycznym, wyznaczającym tym dźwiękom miejsce w oznaczonej liczbami skali muzycznej (interwałem jest tu teoretyczna i liczbowym stosunkiem określona rozpiętość między dwoma dźwiękami, różniącymi się pod względem natężenia głosu). „Budowanie” Duszy Świata zatem dokonuje się wedle proporcji właściwych muzyce.

<sup>18</sup> Zob. Platon: *Timajos*, 35ab.

<sup>19</sup> J. Nadolny: *Harmonia duszy kosmicznej w świetle pitagorejsko-platońskich rozważań*. „Kwartalnik Klasyczny” 1934, T. 8, nr 3, s. 203—227.

Ruch udzielany zjawiskom przez Duszę Świata jest ruchem uporządkowanym, gdyż podstawę jego stanowi wewnętrzna (muzyczna) harmonia<sup>20</sup>. Ta ostatnia zaś daje się opisywać za pomocą matematyki. W ten sposób porządek proporcji staje się porządkiem wszechogarniającym, podstawą wyjaśniania ładu i harmonii świata. Idee (geometryczne miary określoności) organizowane wedle proporcji i „nałożone” na nieokreślone tworzywo wyznaczają postać świata zjawiskowego, jako całości uporządkowanej, tj. utworzonej wedle „wiecznego modelu”.

Możemy teraz zapytać: Na czym polega specyfika i oryginalność wizji świata, jaką proponuje Platon w *Timajosie*? Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na fakt, że postuluje on typ analizy, która stanowi próbę wyprowadzenia różnorodności zjawisk z możliwie najmniejszej liczby „składników” podstawowych. W *Timajosie* są nimi idee-miary, idealne figury geometryczne, określające postać nieokreślonego, wiecznego tworzywa. Ujawniające się w rezultacie powiązania idei i tworzywa zjawiska tworzą szczególnie typ porządku uzgodnionego proporcją. Tak rozumiana organizacja świata pojmowalna jest jedynie w perspektywie analiz matematycznych. Na tej podstawie można — sędzę — przypisać Platonowi przekonanie, że podstaw fizyki trzeba poszukiwać w matematyce. Istotne jest przy tym to, że matematyki nie można uznać tylko za najdoskonalsze, najbardziej precyzyjne narzędzie poznawania świata. Chodzi o coś znacznie ważniejszego. Rzecz w tym, że to sam świat skonstruowany jest matematycznie. Matematyki zatem nie można traktować jako arbitralnie wybranego języka, za pomocą którego poznajemy świat. Świat jest poznawalny matematycznie dlatego, że z istoty swojej jest matematyczny. „Wieczny model”, wedle którego Bóg utworzył ciało świata, okazał się modelem matematycznym. Świat zorganizowany wedle niezmiennych prawidłowości staje się światem koniecznym. Jako konieczny, jest on rozumny, wobec czego pochodzenia świata upatrywać należy w połączeniu konieczności i rozumu, będącego Rozumem Boskim (*Timajos*, 48a). W ten sposób rozwinięte i doprecyzowane zostały wszystkie te intuicje, które znalazły wyraz już wcześniej w *Filebie*. Teraz przyjęły one konkretną, zmatematyzowaną postać. Dlatego też wolno — jak sędzę — zasadnie wnosić, że w pewnym momencie Platon doszedł do przekonania, iż matematyka może być doskonałą egzemplifikacją ontologii, precyzyjnie wyrażającą jej strukturę. Stanowisko takie stanowi zapewne rezultat kontaktu, jaki nawiązał filozof z wybitnymi współczesnymi mu matematykami: Leodamasem, Archytasem, Teodorosem, Teajtetem czy Eudoksosem<sup>21</sup>. Przypuszczalnie decydującą rolę odegrały tu niezwykle osiągnięcia greckiej matematyki. Oto bowiem Platon, sam nie będąc czynnym matematykiem, dostrzegał konieczność uwzględnienia jej

<sup>20</sup> Tezy te stanowią zasadę eksplikacyjną interpretacji J. Nadolnego.

<sup>21</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 9.

rezultatów we własnym myśleniu filozoficznym. Sama zresztą Akademia była w owym czasie jednym z głównych ośrodków studiów matematycznych: „[...] tam pracował Eudoksos, jeden z współtwórców *Elementów* Euklidesa, Teajtet, wsławiony badaniami nad liczbami niewymiernymi i wielościanami umiarowymi, Menechemos, pierwszy badacz przecięć stożkowych, Dinostrat, brat Menechemy, twórca pomysłowego rozwiązania kwadratury koła, Teudios z Magnezji, autor znakomitych *Elementów*, Ateneusz z Cyzyku. »Wszyscy ci uczeni, pisze Proklos, razem przebywali w Akademii i wspólnie prowadzili badania«. Prace Teajteta i Eudoksosa są przykładem współpracy (συνουσία), którą Akademia umożliwiła uczonym, a w szczególności matematykom greckim. Na studiach Teajteta nad wielkościami niewspółmiernymi oparł się Eudoksos, tworząc teorię proporcji. Ta ostatnia stanowi podstawę jego prac nad podziałem złotym, którymi z kolei posługiwał się Teajtet, pisząc XIII księgę *Elementów* Euklidesa.”<sup>22</sup>

Jest zatem sprawą oczywistą, że warunkiem uczestnictwa w pracach Akademii uczyniono znajomość matematyki. W jej bowiem perspektywie rozpatrywano wiele problemów właściwych innym działom nauki. Umożliwiało to płynne przechodzenie od jednych nauk do innych. Za przykład niech posłuży odkrycie prawa ruchu, dokonane w akustyce, które wiodło bezpośrednio do rozstrzygnięć w obrębie astronomii<sup>23</sup>. Przyjąć można, że zasada ta obowiązywać musiała również w przypadku relacji między matematyką a filozofią: odkrycia dokonane w matematyce nie mogły pozostawać bez wpływu na ustalenia ontologiczne.

Podobną sytuację można również dostrzec w odniesieniu do takich kwestii, jak dobro, piękno, sprawiedliwość, działania ludzkie i czyny, właściwości duchowe oraz doznania. I w tych obszarach postanawia Platon stosować postępowanie właściwe matematykom<sup>24</sup>. Jeżeli bowiem uznać, że obszary te charakteryzuje pewien rodzaj porządku, to porządek ten również musi wynikać z określonych prawidłowości i zasad. Wyznaczają one właściwe ramy możliwych ujawnień, z jakimi mamy tam do czynienia. Przykład takiego podejścia znajdujemy już w *Filebie*. Proponowany jest tam — jak pamiętamy — żywot stanowiący mieszaninę rozumu i rozkoszy. Zmieszanie to dokonuje

<sup>22</sup> Ibidem, s. 10.

<sup>23</sup> Prawo to sformułowane przez Archytasa w *Harmonice* głosi, iż pojmując dźwięki jako ruch, znajdujemy, że wysokość tonu pozostaje w prostym stosunku do szybkości ruchu, a w odwrotnym — do długości ciała. Zgodnie z tym można (przenosząc to na zagadnienia astronomiczne) powiedzieć, że szybkość ruchu planet pozostaje w odwrotnym stosunku do ich odległości, co stanowi antycypację prawa Keplera.

<sup>24</sup> „To samo stosuje się również do figur prostych i okrągłych, do barwy, do tego, co dobrym nazywamy, pięknym czy sprawiedliwym, do wszelkiego przedmiotu będącego tworem ludzkiej ręki czy natury, do ognia, wody i wszystkich rzeczy tego rodzaju, do wszelkiego żyjącego stworzenia, właściwości duchowych, do wszystkich czynów i doznań.” Platon: *List VII...*, 342de.

się wedle miary i proporcji, tak że określona postać właściwego zachowania stanowi zawsze rezultat matematycznie wyrażonego związku granicy i nieograniczonego. W tym przypadku jest to związek określający stosunek między nadmiarem i niedostatkiem, a wyrażający się jako umiarkowanie. Następstwa takiego postępowania ujawniają się jeszcze wyraźniej w myśleniu Arystotelesa, kiedy to w *Etyce Nikomachejskiej* proponuje matematycznie rozumianą koncepcję sprawiedliwości<sup>25</sup>. Sam Platon w swoim późnym nauczaniu (nauka niepisana), rewidując nieco ustalenia dokonane w *Timajosie* (teoria liczb idealnych), zdecydował się na w pełni zmatematyzowaną procedurę wyjaśniania zagadnień etycznych, o czym informują nas komentatorzy starożytni. Można przywołać tutaj Arystoksenosa, który relacjonując wygłoszony przez Platona w Akademii wykład *O Dobru*, powiada: „Arystoteles zwykł opowiadać, że większość spośród tych, którzy słuchali wykładu Platona *O Dobru*, odniosła takie oto wrażenie: sądzili, że mówić on będzie o uznanych dobrach ludzkich, takich jak bogactwo, zdrowie, siła, bądź o powszechnie podziwianym szczęściu. Lecz kiedy okazało się, że zaczął on mówić o matematyce i liczbach, geometrii i astronomii, w końcu o tym, że Dobro jest tożsame z Jednym, byli zaskoczeni tak paradoksalnym podejściem. Część nie pojmowała tego, inni w ogóle ganili.”<sup>26</sup>

Wszystko to zatem wiedzie do przekonania, że w ostatnim okresie działalności Platona matematyka staje się dla niego właściwym sposobem wyrażania intuicji ontologicznych, tak że również aretologia (okresu późnego) nie może być analizowana bez odwołania się do matematyki. Sprawa ta wymaga jednak oddzielnych analiz. Podobnie więc, jak w przypadku „wiecznego modelu”, określającego w *Timajosie* postać zjawisk, można by tu mówić o modelu określającym zachowania i działania człowieka, będącym dla działań tych i zachowań ostatecznie „miarodajnym”, wyznaczając kryteria właściwego postępowania.

Kierunek, w jakim zmierzają intuicje Platońskie, pozwala — jak myśleć — zrozumieć, dlaczego ostatnia postać teorii idei (nauka niepisana) pojawi się w formie matematycznej, jako „teoria liczb idealnych”, wraz z uzasadniającą ją „teorią pryncypiów”. Wszystko to traktować należy jako naturalną konsekwencję ewolucji poglądów, obecnych już w samych dialogach (nauce pisanej). Zanim jednak przejdziemy do jej omawiania, będziemy musieli dokładniej przeanalizować uwarunkowania, które mogły wpłynąć na sposób myślenia Platona. Proponujemy zatem analizę źródeł matematycznego obrazu świata, który w tak szczególnej formie zaprezentowany został w *Timajosie*.

<sup>25</sup> Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1982, V 3, 1131a25—1132b20.

<sup>26</sup> Tłum. — B. D. według: K. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963, *Testimonia Platonica* 7, Aristoksenos, Elem. Harm. II.

## ROZDZIAŁ XI

# ŹRÓDŁA MATEMATYCZNEGO OBRAZU ŚWIATA

Prezentowany w dialogu *Timajos* matematyczny sposób pojmowania świata jest tak doniosły, że domaga się niewątpliwie głębszego rozważenia. Przede wszystkim zapytać trzeba: Czy sposób myślenia, który prezentuje Platon, jest rzeczywiście nowy, czy też jest to raczej oryginalna kontynuacja pojmowania świata, jaką odnajdujemy już w tekstach wcześniejszych filozofów? Sądzę, że zasadne jest opowiedzenie się za drugą ewentualnością. Wynika to głównie z przekonania, że myśl Platowska ewoluując, czerpała z innych systemów bądź też wyrastała w konfrontacji z nimi, nie tracąc przy tym własnej oryginalności. „Stawania się” myśli Platona nie należy tu rozumieć jako procesu izolowanego; wręcz przeciwnie — jawi się on zawsze jako konsekwencja dialogu. Oczywiście, problem relacji, jakie zachodzą między myślą Platona a innymi systemami filozoficznymi, jest tak złożony, że winien stać się przedmiotem oddzielnej pracy.

W naszym przypadku wystarczająca do sformułowania odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie winna być analiza koncepcji wcześniejszych filozofów, którzy w sposób najbardziej wyraźny utrwaliли się w myśleniu Platona. O wielu z nich była już mowa. Niewątpliwie jest to, że spośród systemów, które wywarły wpływ na Platona, pierwszeństwo przypisać wypadnie filozofii Sokratesa, eleatów i pitagorejczyków. O ile jednak okres formowania się koncepcji Platona wiązać należy z Sokratesem i eleatami, o tyle późniejsze kwestie, szczególnie te, które konstytuują problematykę *Fileba* czy *Timajosa*, trzeba badać w perspektywie myśli pitagorejczyków i tych filozofów, którzy myślenie swoje wiązali z rozwojem nauk, głównie matematyki.

Zacznijmy od pitagorejczyków, którzy zaproponowali szczególny sposób rozumienia struktury świata. Na podstawie przekazów można przyjąć, że pitagorejczycy wyróżniali w świecie „obszar” tego, co nieograniczone (ἄπειρον), i „obszar” tego, co ograniczone — granica (πέρας)<sup>1</sup>. Ważne są tu dwie kwestie. Pierwsza sprowadza się do wskazania, że pojmowalność czegokolwiek, co będące, może się dokonać jedynie w perspektywie relacji (przynajmniej dwie zasady), co eliminuje koncepcję izolowanego jednobytu (generującą aporie). Druga wiąże się z przekonaniem, że pojawienie się jakiegokolwiek struktury możliwe jest tylko w wyniku nałożenia granicy na nieograniczone. W ten sposób struktury uzyskują określoność, podstawę bycia i poznawalności. Mówi o tym Filolaos: „Wszystko, co będące, musi być z konieczności czy to ograniczone, czy też nieograniczone bądź ograniczone i nieograniczone zarazem. Jednakże nie może ono być tylko ograniczone lub tylko nieograniczone. Skoro więc widać, że wszystko, co będące, nie może być utworzone ani tylko z tego, co ograniczone, ani tylko z tego, co nieograniczone, jasne jest, że zarówno świat, jak i to, co w nim znajdujemy, zharmonizowany jest z ograniczonego i nieograniczonego<sup>2</sup>. Przyjęcie takich założeń spowodowało, że zadania filozofii upatrywali pitagorejczycy przede wszystkim w wyjaśnieniu i skonkretyzowaniu funkcji, jaką pełni zasada ograniczenia (πέρας) nałożona na nieograniczone (ἄπειρον). Wszystko zatem, co jest, uznać należy za rezultat syntezy: granicy i nieograniczonego. Poszukiwanie źródła określoności tego, co będące (τά ὄντα), jawi się tu więc jako odsłanianie właściwego zestrojenia zasad, które jest nie czym innym, jak tylko ich zmieszaniem (κρᾶσις). Właściwe zestrojenie (ἁρμονία) pojmowano ostatecznie jako harmoniczny środek (ἁρμονικὴ μέσότης), źródło wszelkiego porządku i ładu. Uzyskano w ten sposób rozwiązanie milezyjskiego problemu opozycji<sup>3</sup>. Stobajos,

<sup>1</sup> Zob. Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983, I 5, 985b (DK 58 B 4, B 5); Idem: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1968, F 4, 203a (DK 58 B 28); Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak. Warszawa 1984, VIII, 85 (DK, EVS, B1); Stobajos: *Eclogae*, I 21, 7 (Diels, EVS, B2).

<sup>2</sup> Tłum. — B. D. według: Stobaios I, S. 187, 16f. (DK 44 B 2): ἀνάγκα τὰ ὄντα εἶμεν πάντα ἢ περαινόντα ἢ ἀπειρα ἢ περαινόντα τε καὶ ἀπειρα. ἀπειρα δὲ μόνον (ἢ περαινόντα μόνον) οὐ κα εἶη. ἐπεὶ τοῖνυν φαίνεται οὐδὲ ἐκ περαινόντων πάντων ὄντα οὐδὲ ἐξ ἀπειρῶν πάντων, δηλοῦν τὰρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπειρῶν ὁ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθῃ. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαινόντων περαινοῦντι, τὰ δ' ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπειρῶν περαινοῦντι τε καὶ οὐ περαινοῦντι, τὰ δ' ἐξ ἀπειρῶν ἀπειρα φανεύονται. Zob. J. A. Philip: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto 1966, s. 44–76, 110–134; E. Frank: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Tübingen 1962, s. 134–148, 263–331; G. S. Kirk, J. E. Raven: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge 1969, s. 322–352.

<sup>3</sup> Dostrzegalna jest tu zbieżność intuicji Pitagorejskiej z Platoniąską. Opozycyjność nie jest już prostym oddziaływaniem zasad. Dopiero rezultat tego oddziaływania decyduje o określoności tego, co będące. Zob. H. Laue: *Mass und Mitte*. Münster i. W. und Osnabrück 1960 [Praca w maszynopisie], s. 38–82.

cytując Filolaosa, powiada: „Tak wygląda nauka o naturze i harmonii: istota rzeczy, która jest wieczna, jak i sama natura wymagają wiedzy nie ludzkiej, lecz boskiej. Jest bowiem oczywiste, że nie mogłoby być tak, że cokolwiek z rzeczy istniejących i podległych poznaniu mogłoby być przez nas poznane, gdyby nie stanowiła ona [harmonia] podstawy wszystkiego, z czego składa się kosmos, zarówno tego, co ograniczone, jak i nieograniczone. Skoro zaś podstawę wszystkiego stanowią zasady [pryncypia — *archai*], które nie są ani podobne, ani jednorodne, niemożliwe byłoby uporządkowanie ich w porządek świata, gdyby nie istniała harmonia, w jakikolwiek sposób się zrodziła. Podobne bowiem i jednorodne nie potrzebowały harmonii, niepodobne zaś i niejednorodne i niejednakowe muszą być przez ową harmonię połączone, przez co stanowią całość kosmosu.”<sup>4</sup>

Pitagorejczycy uznali, że najadekwatniejszy sposób wyrażenia harmonii i funkcji harmonicznego środka można znaleźć w matematycznej proporcji. Ona zatem staje się podstawą bycia i określoności wszelkich analizowanych struktur, jeżeli te są zawsze konsekwencją oddziaływania wzajemnego zasad (*ἀρχαί*), pryncypiów. Proporcja matematyczna jest stosunkiem liczbowym, dlatego w liczbach szukać należy jej warunku możliwości. Tak też czynili pitagorejczycy twierdząc, że liczba jest pierwszą manifestacją zasad. Można o tym wnioskować na podstawie prezentowanej przez Arystotelesa w *Metafizyce* tabeli zasad (*τὰς ἀρχάς*). Parzyste i nieparzyste, które można wiązać jedynie z liczbami, pojmowane są jako następujące po najwyższych w hierarchii zasadach granicy i nieograniczonego. Liczbę zatem można pojmować jako pierwszą postać, w jakiej manifestują się najwyższe zasady. Jako taka, zawierać musi zarówno to, co ograniczone, jak i to, co nieograniczone. Jest więc pierwszą złożonością. A ponieważ zawiera moment ograniczenia, jest pierwszą określonością. Skoro zaś zawiera nieograniczone, to jest ona określonością nieograniczonego. Jeżeli przyjąć teraz, że wszystko to, co jest, posiada określoność związaną z nieograniczonością, to wszystko, co jest, musi posiadać liczbę. Słusznie tedy powiada Jamblich, cytując pitagorejczyków, że „wszystko odpowiada liczbie”<sup>5</sup>. Arystoteles zaś komentuje następująco: „[...] liczby wydają się pierwszymi w całej naturze, sądzą, że elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy, a całe niebo jest harmonią i liczbą”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Tłum. J. Gajda. Stobaios I, S. 188, 14f (DK 44 B 6): [...] ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὁμοίαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς καὶ αὐταῖς κοσμηθῆναι, εἰ μὴ ἀρμονία ἐπεγένετο ὅτινάν αὖτε τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ἄν ὁμοία καὶ ὁμόφυλα ἀρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο. τὰ δὲ ἀνόμοια μὴδὲ ὁμόφυλα μὴδὲ ἰσοκρατῇ ἀνάγκη τὰ ταυτὰ ἀρμονία συγκεκλείσθαι, αἱ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι [...].

<sup>5</sup> ἀριθμῶ δέ τε πάντ' ἐπέοικεν. Iamblichos, Vit. Pyth. 162. In: *Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch. Auswahl der Fragmente*. Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld. Stuttgart 1987, s. 146.

<sup>6</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, I 986a.

Fakt, że liczby zawierają elementy zarówno ograniczonego, jak i nieograniczonego, potwierdzano występowaniem liczb parzystych (nieograniczone) i nieparzystych (ograniczone). Mówi Arystoteles: „[...] utrzymywali też, że elementami liczby są parzystość i nieparzystość i że ta ostatnia jest ograniczona, a tamta nieograniczona”<sup>7</sup>. Liczbę zatem, jeżeli składa się z ograniczonego i nieograniczonego, pojmować należy jako syntezę obydwu elementów. Syntezę tę można traktować jako pierwszą manifestację zasad. Jeżeli bowiem liczbie jako parzystej bądź nieparzystej przysługuje granica i nieograniczenie, a parzystość i nieparzystość zajmują w hierarchii zasad pitagorejskich miejsce drugie, to ograniczoność i nieograniczoność w liczbach wynikają z faktu, że są one generowane z najwyższych zasad. Jak wyobrażano sobie tę manifestację? W jaki sposób wyjaśniano jej status?

Wcześni pitagorejczycy zdają się reprezentować pogląd, że rzeczy (struktury realnego świata) są liczbami. Wynika to zapewne z faktu przestrzennego rozumienia liczby, kiedy to geometryzowano arytmetykę odkrywając, że własności geometrycznej figury dają się ująć jako stosunki liczbowe jej elementów. Badania w dziedzinie muzyki, astronomii czy medycyny odkrywały wszędzie liczbę. Można to rozumieć następująco: skoro dwa jakiegokolwiek przedmioty mają się do siebie jak dwie liczby, to same te przedmioty muszą być ukrytymi liczbami. Zanim więc pitagorejczycy powiedzieli, że rzeczy są liczbami, samą liczbę pojęli jako rzecz<sup>8</sup>. Pojawiła się teoria liczb-punktów, tzw. punktualizm, który przypisując liczbom własności przestrzenne, usytuował je w obszarze rzeczy (μαθηματικά σώματα). Liczbę reprezentował zbiór punktów rozmieszczonych w przestrzeni, a linie, płaszczyzny, bryły oznaczone tymi punktami były bezpośrednio dane jako liczby. Jeszcze inaczej mówiąc, punkty pojmowano jako zajmujące miejsce w przestrzeni, stąd też liczbę myślano jako „obiekt” przestrzenny. Zasadniczą przyczyną takiego postępowania było prawdopodobnie nieodróżnianie liczb od przedmiotów liczonych. Pitagorejczycy zatem „nie dlatego uznali rzeczy za liczby, ponieważ zajmowali się matematyką, lecz zajmowali się matematyką, ponieważ rzeczy uznali za liczby”<sup>9</sup>. Koncepcja ta niebawem jednak uległa zmianie.

Teoria liczb-punktów, wyrażająca pitagorejską wiarę w *aritmetica universalis*, uległa załamaniu w momencie odkrycia niewymierności, czyli — jak wyraża to Platon — „przekątni nie dającej się wypowiedzieć” (ἄρρητος διάμετρος, *Państwo*, VIII 546c). Odkrycie to związane jest z analizą własności trójkąta prostokątnego równoramiennego oraz problemem podwojenia

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937, s. 27. Zob. Arystoteles: *Metafizyka*, I 5, 985b; I 6, 987b; XIII 6, 1080b; XIV 5, 1092b.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 32.



kwadratu<sup>10</sup>. Pitagorejczycy sądzili, że każde dwie liczby całkowite można przez siebie podzielić. Takie liczby, które są ilorazem dwóch liczb całkowitych, nazywano wymiernymi (λόγοι). Odkryto jednak stosunki nie będące ilorazem dwóch liczb całkowitych. Zbudujmy, przykładowo, trójkąt prostokątny o dwu przyprostokątnych równych jednościami. Pitagorejczycy, znając twierdzenie Pitagorasa, stwierdzili, że kwadrat przeciwprostokątnej takiego trójkąta równa się (według współczesnej notacji)  $a^2 = 1^2 + 1^2 = 2$ , gdzie  $a$  jest liczbą niewymierną, tzn. liczbą, która nie jest ilorazem dwóch liczb całkowitych. Gdyby chcieć przybliżyć tę liczbę za pomocą ułamków, otrzymalibyśmy  $1,1142 < \sqrt{2} < 1,4143$ . Można dowolnie przybliżać, ale nie ma ułamka, który równałby się dokładnie  $\sqrt{2}$ . Podobnie, kiedy zbudujemy kwadrat o boku 1, przekątna kwadratu pojawi się jako  $\sqrt{2}$ , tj. liczba nie dająca się „wypowiedzieć”. Odkrycia te zachwiały teorią liczb-punktów, jeśli te rozumiano przestrzennie. Znakomicie charakteryzuje tę sytuację Z. Jordan: „Jeżeli wyrażenie »długość odcinka  $a$ « jest równoznaczne z wyrażeniem »liczba tyłu  $a$  tyłu punktów odcinka  $a$ «, to stosunek między dwoma odcinkami jest stosunkiem ich »liczb«, a zatem nie ma i być nie może odcinków niewspółmiernych. Jeżeli dalej istnieją chociażby tylko dwa odcinki, które nie mają się do siebie jak dwie liczby całkowite, to istnieją przynajmniej dwa odcinki, które nie są »liczbą« tyłu  $a$  tyłu punktów, ogólnie: istnieją przynajmniej dwa przedmioty, których nie można pojąć jako »liczby«. Otóż istnienie odcinków niewspółmiernych zostało niezbicie udowodnione. Tym samym więc upadła *aritmetica universalis*.”<sup>11</sup> Podjęto próbę jej ratowania przez wykazanie, że twierdzenie o niewspółmierności jest prawdziwe jedynie wtedy, kiedy posługujemy się jednostką o długości skończonej. Jeżeli założymy, że na przykład linia jest zbiorem nieskończenie małych odcinków, to twierdzenie o niewspółmierności okaże się fałszywe. Gdyby zatem dowieść, że w realnej strukturze świata operujemy zbiorami nieskończenie małych, nieciągłych jednostek, trudności związane z niewymiernością mogłyby zostać przezwyciężone.

Nadzieję na uratowanie teorii liczb-punktów rozwiązał ostatecznie Zenon z Elei dowodząc, że przyjęcie nieciągłej struktury materii, tj. składającej się z nieskończenie małych jednostek (punktów), wiedzie do sprzeczności. „Niedorzeczności wynikające z założenia nieciągłej struktury materii sformułował Zenon w klasycznych »rozumowaniach« (λόγοι). W dziele swym, pisze Simplicius, w każdym z wielu epichejrematów, które ono zawiera, wykazuje Zenon, iż kto zakłada istnienie wielości, popada w sprzeczność [...]. Jeżeli bowiem rzeczy są wielością, to muszą być jednocześnie wielkie i małe, tak

<sup>10</sup> K. von Fritz: *Die Entdeckung der Inkommensurabilität durch Hippasos von Metapont*. In: Idem: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin—New York 1971, s. 545—576.

<sup>11</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 35.

wielkie — iż wielkość ich jest nieskończona, tak małe — iż żadnej wielkości już nie posiadają (są »niczym«). Kto bowiem twierdzi (tak myśl Zenona można wyłożyć), że rzeczy są wielkością, musi przyjąć, iż one składają się bądź z elementów nieskończenie podzielnych, bądź z elementów niepodzielnych. Rozpatrzmy pierwszą możliwość. Jeżeli elementy są nieskończenie podzielne, to przy jakimś  $n$ -tym podziale dochodzimy do elementu, który jest »niczym«. »Niczym jest bowiem to, co nie ma ani wielkości, ani grubości, ani objętości« — wyjaśnia Simplicius. Gdyby je dodać do innej rzeczy, to nie uczyniłoby ją większą, gdyż nic nie może zyskać na wielkości przez dodanie tego, co nie ma wielkości. Stąd wynika, że dodane było niczym. Skoro z drugiej strony przez odjęcie tej »wielkości« inna jakaś rzecz wcale się nie zmniejszy, podobnie jak przez dodanie wcale się nie powiększyła, to jasną jest rzeczą, że to, co się dodało i odjęło, jest niczym.”<sup>12</sup>

Krytyka Zenona, eliminująca pojęcie nieskończenie małego odcinka, wymusiła na matematyce greckiej poszukiwanie możliwości przewyżczenia trudności związanych z odkryciem niewymierności. Rozwiązanie znaleziono w teorii proporcji, której autorem był Eudoksos z Knidos<sup>13</sup>. Już pitagorejczycy posługiwali się pojęciem proporcji: „Na podstawie Eukl. Elem. VII (def. 21) można je tak zdefiniować: » $a:b = c:d$  wtedy i tylko wtedy, jeżeli istnieją takie miary ( $x, y$ ) i takie liczby naturalne ( $m, n$ ), iż  $mx (= a):nx (= b) = my (= c):ny (= d)$ «. Mogli więc pitagorejczycy łączyć znakiem równości dwa [stosunki — B. D.] lub więcej stosunków tylko wtedy, jeśli umieli wskazać dla każdej pary wielkości tworzących stosunek ( $a, b$ ), ( $c, d$ ) ich wspólną miarę taką, iż dla pewnej liczby wymiernej  $\left(\frac{m}{n}\right)$

$$\frac{a}{b} = \frac{m}{n}, \quad \frac{c}{d} = \frac{m}{n}.$$

Okazało się jednak, że pitagorejskie pojęcie wielkości (uwikłane w powyższej definicji) jest niewystarczające. Matematyk ustala stosunki także między odcinkami ( $a, b$ ), dla których nie można wskazać ich wspólnej miary.”<sup>14</sup> Eudoksos widzi możliwość przewyżczenia ograniczeń propozycji pitagorejczyków we wprowadzeniu nowej, ogólniejszej definicji proporcji. „Uwiedzania to Eucl. Elem. V, def. 4: »Twierdzi się, że wielkości pozostają do siebie we wzajemnym stosunku, jeżeli pomnożone mogą się wzajemnie przewyższać« (λόγον ἔχειν πρὸς ἄλληλα μεγέθη λέγεται, ἃ δύναται πολλαπλασιαζόμενα ἀλλήλων ὑπερχειν), co wysłowimy jaśniej w słowach: warunkiem dostatecznym istnienia stosunku między dwoma wielkościami ( $a, b$ ), przy zachodzeniu

<sup>12</sup> Ibidem, s. 40.

<sup>13</sup> Zob. F. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erste Teil: K. Prechter: *Die Philosophie der Altertums*. Berlin 1926, s. 346.

<sup>14</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 56—57.

nierówności:  $a > b$ , jest istnienie takiej wielokrotności  $b$  (Eucl. Elem. V, def. 1, 2), iż  $nb > a$ , inaczej — iż wielkości tworzące stosunek spełniają postulat Archimedesesa.”<sup>15</sup> Uogólnienie pojęcia wielkości, dokonane przez Eudoksosa, polega więc na tym, iż podpadają pod nie, z jednej strony, zarówno odcinki współmierne, jak i niewspółmierne, z drugiej — zarówno odcinki, jak i powierzchnie oraz bryły. Teoria proporcji Eudoksosa jest ogólna i abstrakcyjna. Twierdzenia dotyczące własności proporcji, jak na przykład: jeżeli prawdziwa jest proporcja  $a:b = c:d$ , to prawdziwa jest także proporcja  $a:c = b:d$  (Eucl. Elem. V, 16), do którego to twierdzenia odwołuje się Arystoteles (An. post. I, 5, 74a, 17) — nie odnoszą się do proporcji określonego rodzaju wielkości, lecz „w jednym dowodzie” (74a, 20:  $\mu\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\iota\chi\epsilon\iota$ ) wykazują tę własność proporcji dla wszystkich wielkości. Dyrektywę, pozwalającą łączyć dwa stosunki lub więcej stosunków znakiem równości, opiera Eudoksos na następującej definicji proporcji: „ $A:B = E:F$  wtedy i tylko wtedy, jeżeli dla dowolnych liczb naturalnych  $c, d$ , jeżeli:

$$cA \begin{matrix} < \\ = \\ > \end{matrix} dB, \quad \text{to} \quad cE \begin{matrix} < \\ = \\ > \end{matrix} dF.$$

W ten sposób rozwiązał Eudoksos zagadnienie nierozwiązalne na gruncie pitagorejskiej definicji proporcji. Wskazał on bowiem, że można zbudować proporcję czterech wielkości nawet wówczas, gdy stosunki między odpowiednimi wielkościami nie dają się ustalić bezpośrednio za pomocą liczb naturalnych.”<sup>16</sup> Istotną zatem konsekwencję rozstrzygnięć Eudoksosa stanowiło wprowadzenie pojęcia stosunku niezależne od tego, czy rozpatrywane wielkości są, czy nie są współmierne. Pozwalało to prowadzić analizę matematyczną niezależnie od współmierności pojawiających się wielkości.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Teoria proporcji Eudoksosa przyczyniła się w dużym stopniu do geometryzacji matematyki. Rozpatrywane bowiem w oderwaniu od figur geometrycznych, liczby niewymierne okazują się przedmiotami sprzecznymi ( $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\iota$ ), można je natomiast bez trudności przedstawić geometrycznie. Zamiast na przykład rozpatrywać stosunek odcinków tworzących przekątną i bok kwadratu, zaczęto badać stosunek kwadratów zbudowanych na tych odcinkach. Okazało się ponadto, że liczby naturalne wystarczają do rozwiązania problemu wielkości niewspółmiernych, co przyczyniło się do ich rehabilitacji.

Kolejną istotną kwestią, której analiza wydaje się warunkiem możliwości zrozumienia horyzontu problemowego, jaki pojawia się w późnym okresie

<sup>15</sup> Ibidem, s. 45, przypis 2: „[...] z nierównych linii, z nierównych powierzchni i z nierównych brył większa przewyższa mniejszą o wielkość, która dodana do samej siebie może przewyższać każdą wielkość daną z nią porównywalną.”

<sup>16</sup> Ibidem, s. 58—59.

filozofii Platońskiej, jest zagadnienie genezy i statusu liczby. Namysł nad tym zagadnieniem pozwala w sposób bezpośredni obserwować wpływ omawianych rozstrzygnięć na koncepcję Platońską, aż po najpóźniejszą jej postać, prezentowaną w tzw. teorii liczb idealnych.

Rozpocząć należy od charakterystyki stosunku Platona do propozycji pitagorejczyków, którzy poznawalność liczb wiąжали z poznaniem zmysłowym. Wynikało to bezpośrednio z przestrzennego pojmowania liczby (punktualizm)<sup>17</sup>. Platon zastanawia się, czy pojęcie liczby istotnie można wyprowadzić z doświadczenia zmysłowego. W *Państwie*, gdzie problem ten jest już wstępnie analizowany, wyraża przekonanie, że liczby składają się z niepodzielnych i niezmiennych jednostek arytmetycznych. Jednostki te w sposób „czysty” nie są nigdy uchwytywane w doświadczeniu zmysłowym, jako że zmysły ukazują nam zawsze jednostkę zmieszaną z wielością (to, co było jednością, w następnej chwili ukazuje się jako wielość). W tym też sensie jednostka nie jest i nie może być przedmiotem doświadczenia zmysłowego (*Państwo*, 524b—525a)

Skoro więc liczba jest zbiorem jednostek, to musi być ona poznawana w doświadczeniu niezależnym od spostrzeżenia zmysłowego. Takim zaś pozostaje jedynie rozumowanie i myślenie (λογισμὸς καὶ νόησις). Właściwe ustalenie statusu i poznawalności liczby dokonuje się jednak dopiero w dyskusji z pewnymi stanowiskami, które Jordan wiąże z sofistami, głównie z Protagorasem. Powołuje się przy tym Jordan na przekaz Diogenesa Laertiosa (IX, 55) oraz Arystotelesa w *Analitikach drugich* (I, 31,87b,35)<sup>18</sup>. Niezależnie od tego, czy da się to stanowisko ostatecznie przypisać sofistom czy nie, istotne jest, że było ono w czasach Platona stanowiskiem traktowanym bardzo poważnie, stanowiskiem, z którym Platon dyskutuje i wobec którego udało się Platonowi ustalić taki status liczby, za którym poszli matematycy IV wieku p.n.e.

Protagoras (powiada Jordan, a ja sądzę, że może i inni matematycy) wyszedł z założenia, że jest tylko to, co postrzegalne zmysłowo, to natomiast, co niepostrzegalne, uznać należy za nie będące. Dowodził w ten sposób hipotetyczności dowodu matematycznego, ważności uzasadnień pośrednich, ostatecznie zaś — jakichkolwiek „przedmiotów” ogólnych. „Czegoś takiego” bowiem nie doświadczamy nigdy w poznaniu zmysłowym. Pozostaje zatem tylko poznanie zmysłowe. Platon twierdzi natomiast, że poznanie takie, nie mogąc stanowić podstawy analizy matematycznej, zmuszałoby do jej odrzucenia, jako że to, co zmysłowo postrzegalne, jest zawsze poznaniem niedokładnym, uwikłanym w przeciwieństwa, ponieważ przedmioty

<sup>17</sup> „Tak, jednak liczba, zestrajając się w duszy z postrzeżeniem zmysłowym, czyni wszystko poznawalnym [...]”. Theon ze Smyrny 106, 10 (Diels, FVS, B 11). Tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 163. Zob. Arystoteles: *Metafizyka*, I 987a, 989b; XIII 1080b, 1083b.

<sup>18</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 100—104.

zmysłowego poznania ukazują się wprawdzie jako oddzielne jednostki, by już po chwili to, co było jednostką, zmysły ukazały jako wielość<sup>19</sup>. Poznanie takie z oczywistych względów nie może stanowić podstawy analizy matematycznej. Zasadnicze znaczenie ma tu przyporządkowanie liczby przedmiotom liczonym. Gdyby bowiem wykluczyć tożsamość „formy” w liczbie, będącą podstawą jej ogólności, tj. fakt, że liczba składa się z niepodzielnych, niezmiennych „przedmiotów” ogólnych — jednostek arytmetycznych, zostałaby zniesiona podstawowa funkcja liczby jako warunku możliwości liczenia. Rezygnacja zatem z przyjęcia „przedmiotów” ogólnych, takich jak jednostki arytmetyczne, znosiłaby możliwość tożsamości formy, to z kolei wykluczałoby liczenie. Wynika z tego istotny wniosek, że liczba musi mieć inny status niż jej odpowiedniki — uchwytywalne zmysłowo przedmioty liczone. Elementy danego zbioru nie są dane w doświadczeniu, lecz za pośrednictwem liczby, stąd też matematyk musi zwracać się w stronę czystych liczb i istniejących między nimi stosunków w oderwaniu od przedmiotów zmysłowych. Komentuje Jordan: „[...] gdy bada pięć i siedem, nie ma na myśli pięciu ludzi i siedmiu ludzi, lecz pięć samo w sobie i siedem samo w sobie”<sup>20</sup>. Liczba zatem musi być różna od przedmiotów liczonych, co więcej, poznawalność przedmiotów liczonych zakłada już znajomość liczb, jeśli przedmioty liczone są jej podporządkowane. Mówimy bowiem, że dany zbiór przedmiotów konkretnych ma  $n$  elementów, jeżeli dany zbiór uczestniczy w liczbie  $n$ <sup>21</sup>. Tak pojmowana liczba stanowi pewną klasę, której elementami są monady. Dlatego liczbę definiować można jako ograniczoną wielość monad<sup>22</sup>. W przypadku każdej liczby mamy do czynienia z dwoma pojęciami: „jednostka” ( $\mu\upsilon\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ) i „wielość” ( $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma$ ). Wielość stanowi „jakby” pojęcie rodzajowe liczby<sup>23</sup>, każda zaś liczba jest poznawana za pomocą monady, jednostki niepodzielnej i nieprzestrzennej, w przeciwieństwie do pitagorejskiej jednostki arytmetycznej, identycznej z przestrzennym punktem. Jeżeli przyjąć, że liczba jest ograniczoną wielością monad, to pierwszą liczbą jest liczba 2, gdyż monada — jak powiada Arystoteles<sup>24</sup> — nie jest liczbą, lecz zasadą liczby ( $\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\rho\chi\eta$ ). Za pomocą pojęć „monada” i „wielość” można utworzyć wszystkie liczby. Ponieważ monada niczym nie różni się od monady, liczby matematyczne mogą się różnić jedynie ilością monad i są uporządkowane według następstwa. Takimi liczbami mogą być tylko liczby naturalne. Jeżeli tworzące liczbę monady są niepodzielne i nieprzestrzenne, to utworzona z nich liczba nie może być poznawalna zmysłowo i istnieć na modłę przedmiotów zmysłowych. W ten sposób

<sup>19</sup> Zob. Platon: *Państwo*, 525a.

<sup>20</sup> Z. Jordan: *O matematycznych podstawach...*, s. 80.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 84.

liczby uzyskują status „przedmiotów” idealnych istniejących pozazmysłowo. Sam proces liczenia wskazuje na ich „pierwotność” w stosunku do przedmiotów liczonych. Matematyk może je „oglądać” za pomocą oglądu intelektualnego. Tak pojmowane liczby istnieją obiektywnie, tzn. są niezależne od stanowienia podmiotowego. Podobnie ma się rzecz z tworam geometrycznymi. Protagoras twierdzi (zdaniem Jordana), że ponieważ żaden przedmiot czasoprzestrzenny (postrzegalny zmysłowo — αἰσθητόν) nie jest prostą, kołem, trójkątem itd. (w sensie matematycznym), twory geometryczne nie istnieją, przedmiotem zaś badań geometrycznych może być jedynie to, co zmysłowo postrzegalne<sup>25</sup>. Platon — jak się zdaje — odwrócił to twierdzenie mówiąc, że ponieważ żaden przedmiot (czasoprzestrzenny) nie jest punktem, linią prostą, równobocznym trójkątem i twierdzenia, które się do nich odnoszą, nie dotyczą przedmiotów zmysłowych, to przedmioty, o których mówi geometra, istnieją niezależnie od przedmiotów czasoprzestrzennych. Za takim przekonaniem opowiedzieli się czołowi matematycy greccy, aż po Euklidesa. Platon uznał, że twory geometryczne dostępne są intuicji matematyka bezpośrednio i określone są za pomocą cech, które matematyk „widzi” i „ogląda”, gdy zastanawia się nad przedmiotem swoich badań<sup>26</sup>. Dzięki temu „widzeniu” odkrywa on „przedmiot” geometryczny, przekonując się o jego obecności. Wskazuje to na fakt, że „przedmioty” geometryczne nie są w żaden sposób konstruowane. Nie może być zatem mowy o dowodzeniu (metodą konstrukcji) tworów geometrycznych. Stąd też konstrukcja nie tworzyła integralnej części rozmowań geometrycznych, co przyczyniło się do badań nad czysto logicznymi stosunkami łączącymi pojęcia i twierdzenia geometryczne. Wiodło to konsekwentnie do aksjomatyzacji geometrii, czego najznakomitszy przykład odnajdujemy w dziele Euklidesa.

Przyjmując, że liczby i twory geometryczne mają status „przedmiotów” idealnych, można — sędzę — zrozumieć, dlaczego w *Timajosie* mógł upatrywać w nich Platon idei, nie rozróżniając jeszcze między ideami a „przedmiotami” matematyki, jak uczyni to dopiero w teorii liczb idealnych. Należy jeszcze zwrócić uwagę na fakt, że prezentowana tu definicja liczby nie jest ostateczna. Rozwój matematyki greckiej, szczególnie teoria proporcji Eudoksa, przyczynił się prawdopodobnie do zmiany stanowiska Platońskiego. Odkrycie liczb niewymiernych spowodowało, że Platońska, „monadologiczna” koncepcja liczby (podobnie jak Pitagorejska) uległa załamaniu. Pojęcie monady bowiem wyklucza uogólnienie pojęcia liczby na liczby niewymierne. Poszukiwano zatem rozwiązania eliminującego trudności poprzednich rozwiązań. Problem niewymierności rozwiązano dzięki wypracowaniu teorii proporcji, gdzie pojęcie liczby dedukowano z pojęcia stosunku. Istotę tego rozwiązania

<sup>25</sup> Ibidem, s. 102.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 113.

podaje Z. Jordan, analizując teksty Arystotelesa w księgach A, M i N *Metafizyki*. Arystoteles pytając, czy liczby mogą być przyczynami zjawisk, powiada: „Czy może dlatego, ponieważ rzeczy są różnymi liczbami, np. ta liczba — człowiekiem, tamta — Sokratesem, inna — Kalliasem? Dlaczego te liczby pozostają z rzeczami w stosunku przyczynowym? Przecież nie na tym polega różnica, że pierwsze są wieczne, drugie natomiast nie. Jeżeli jednak podstawą tego poglądu jest twierdzenie, że przedmioty czasowo-przestrzenne są stosunkami liczb, jak np. harmonia, to jasną jest rzeczą, że istnieje coś, czego są stosunkami. Jeżeli dalej istnieje owo coś, a mianowicie materia, to oczywiście, że i same liczby byłyby jakimiś stosunkami czegoś do czegoś innego.”<sup>27</sup> Z analizy tego tekstu wyprowadza Jordan wniosek, że związek przyczynowy między liczbą i zjawiskami jest związkiem formalnym. Powiada dalej: „Liczba jest przyczyną rzeczy [zjawisk — B. D.] na tej podstawie, iż rzecz jest λόγος ἐν ἀριθμοῖς. Stąd wnosić trzeba, że i liczba, jako przyczyna formalna, jest pewnym λόγος.”<sup>28</sup>

Ustalenia te wskazują, że Platon w późnym okresie swojej działalności w Akademii zdecydował się na przyjęcie nowego rozwiązania. Pojął stosunek jako uogólnienie liczby, zastępując właściwie pojęcie liczby pojęciem stosunku. Koncepcja ta okazała się zgodna z rozwojem ówczesnej matematyki, szczególnie z pracami Eudoksosa, który rozwiązał problem niewymierności, zastępując pojęcie liczby pojęciem stosunku. „W matematyce IV w. pojęcie stosunku pełni taką rolę, jaką w matematyce dzisiejszej spełnia liczba. Grecy, ograniczywszy pojęcie liczby do pojęcia liczby naturalnej, uogólnili pojęcie stosunku w ten sposób, iż posługiwać się nim mogli bez omówień i ograniczeń. Dlatego mógł Eratostenes uznać w pojęciu proporcji σύνδεσμος nauk matematycznych.”<sup>29</sup> Jordan uważa przy tym, że zastąpienie liczby stosunkiem uznać należy za właściwe Akademii. Sądzę, że jest to pogląd uzasadniony. Dostrzec można przy tym, że zastąpienie liczby stosunkiem zgodne jest ze sposobem filozofowania, jaki pojawił się w konsekwencji analiz prowadzonych w *Parmenidesie*, *Filebie* i *Timajosie*. Nie byłoby to możliwe w przypadku koncepcji „monadologicznej”, jest natomiast zasadne na gruncie koncepcji „relacyjnej”. Możemy zatem zmianę stanowiska Platońskiego wiązać nie tylko z rozwojem greckiej matematyki, ale pojmować ją również jako konsekwencję wewnętrznego rozwoju myśli Platońskiej.

Pojmowanie liczby jako stosunku sprawiło, że Platon musiał wyjaśnić dokładniej, na czym polegała zmiana w stosunku wobec „monadologicznej” koncepcji liczby. Należało również dogłębniej rozważyć związki zachodzące między liczbami matematycznymi i tworem geometrycznymi. Pojawiła się

<sup>27</sup> Ibidem, s. 94. Podaję tłumaczenie Jordana tekstu Arystotelesa: *Metafizyka*, I 991b.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 95.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 98.

również konieczność precyzyjnego ukazania „przejścia” między „przedmiotami” idealnymi a zjawiskami. Ostatecznie wyjaśnienia domagał się sam problem ontologicznego uzasadnienia statusu „przedmiotów” idealnych. Można wnosić, że wszystko to stało się bezpośrednią przyczyną powstania teorii, o której nie informują nas już dialogi pisane (egzoteryczne), lecz tylko przekazy komentatorów Platona, a która pojawiła się pod postacią teorii liczb idealnych i teorii pryncypiów.



## ROZDZIAŁ XII

# TEORIA LICZB IDEALNYCH I TEORIA PRYNCYPIÓW

Komentując naukę Platonską, musimy zadać sobie pytanie: Czy myśł Platona da się ograniczyć do tego tylko, co przekazane zostało pod postacią dialogów? Przy obecnym stanie badań nad filozofią Platonską odpowiedź wydaje się oczywista. Poza przekazem dialogowym (nauka egzoteryczna) mamy dostęp do wielu źródeł informujących nas o ustnym nauczaniu Platona w obrębie Akademii (nauka ezoteryczna), które dotarły do nas za pośrednictwem przekazów jego uczniów i komentatorów. Trudno zresztą sobie wyobrazić, aby Platon, będąc założycielem i kierownikiem Akademii, ograniczał swoją działalność do pisania dialogów, nie prowadząc wykładów czy też nie uczestnicząc w toczących się tam dyskusjach filozoficznych. Wszystko to powoduje, że wielu badaczy podejmuje obecnie trud zebrania źródeł do odtworzenia ustnego nauczania Platona (*Testimonia Platonica*), przekazanych nam przez starożytnych. Dotyczy to szczególnie późnego okresu działalności Platona. Wnikliwy badacz tradycji poplatonskiej zauważy natychmiast, że przekazy uczniów i komentatorów starożytnych pozostawiły nam inną postać filozofii Platonskiej (szczególnie teorii idei), niż miało to miejsce w pismach egzoterycznych. Fakt ten przyczynił się do intensyfikacji badań nad myślą Platona, których zadaniem podstawowym stało się odtworzenie nauki niepisanej (ἄγραφα δόγματα)<sup>1</sup>. Badania te natrafiły na

---

<sup>1</sup> Przedstawiciele szkoły w Tybindze (głównie Gaiser i Krämer) prezentują tezę, że Platonska teoria pryncypiów wyprzedza koncepcję idei, stanowiąc wstępne założenie filozofii Platonskiej, które wywodzi się z przedplatonskiej tradycji szukania „pierwszej zasady”, G. Reale zaś w pracach o Platonie odrzuca zdecydowanie dialogi jako źródło rekonstrukcji jego myśli, odsyłając

poważne trudności wynikające z niejednoznaczności treści przekazów oraz niemożności ostatecznego rozstrzygnięcia, które z przypisywanych Platonowi poglądów są istotnie jego poglądami. Wydaje się jednak obecnie możliwe zrekonstruowanie, choćby w postaci ogólnej, zasadniczych tez budujących naukę niepisaną. Niezależnie zatem od wszelkich trudności interpretacyjnych uznać należy istnienie późnej nauki Platona za udowodnione i możliwe do odtworzenia, przynajmniej w najogólniejszej postaci.

Podstawowym źródłem informacji o późnej postaci nauki Platona są prace Arystotelesa. Poza nim wymienić należy: Aleksandra z Afrodyzji, Teofrasta, Aristoksenosa, Speuzypa, Ksenokratesa, Hestijosa, Heraklidesa, Simplicjusza, Sekstusa Empiryka, Filoponusa, Temistiosa czy Syriana. Przekazy te zebrał w całość Konrad Gaiser (*Testimonia Platonica*)<sup>2</sup>. Na użytek prezentowanej pracy proponuję naukę niepisaną podzielić na teorię liczb idealnych oraz teorię pryncypiów. Pozwoli to precyzyjniej analizować myśl Platona. Mimo że podział ma charakter przede wszystkim metodologiczny, dostrzegam pewne możliwości jego przyjęcia na płaszczyźnie ontologicznej. Można założyć, że teoria liczb idealnych i teoria pryncypiów wyznaczają, jako pewna całość, zasadniczą treść ontologii, jaką zaproponował Platon w ostatnim okresie swojej działalności. Pierwsza dotyczy analizy statusu liczb pojmowanych jako idee, druga wiąże się z próbą ich uzasadnienia.

Najobszerniejsze relacje związane z nauką niepisaną czerpane są z przekazu Arystotelesa (księga A, M i N *Metafizyki*), dlatego rozpocząć należy od rozważenia ich treści. Najistotniejszą, zauważalną różnicą pojawiającą się w przekazie Arystotelesa (w stosunku do nauki pisanej), jest uznanie przez Platona liczb idealnych za idee *sensu stricto*, przy czym dokonuje on wyraźnego oddzielenia tych liczb od „przedmiotów” matematycznych. Ukazuje przy tym podstawową funkcję, jaką w wyjaśnianiu statusu liczb idealnych pełnią zasady bytowe (pryncypia) Jedna i Nieokreślonej Dyady. Mówi Arystoteles: „Platon twierdził poza tym, że obok świata zmysłowego oraz Idei istnieją przedmioty matematyki, które zajmują pośrednią pozycję (*μεταξύ*), różniąc się od rzeczy zmysłowych tym, że są wieczne i niezmiennie, a od Idei

bezpośrednio do nauk niepisanych. Decyduję się pokazać w prezentowanej pracy, iż nauka niepisana stanowi naturalny wynik ewolucji myślenia Platona i jest rezultatem rozstrzygnięć, a także trudności, jakie pojawiły się w samych dialogach (szczególnie tych z późnego okresu twórczości). Uważam bowiem, że odrzucenie dialogów bądź sytuowanie nauki niepisanej przed dialogami wydaje się zabiegiem sztucznym i niekoniecznym.

<sup>2</sup> K. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963. Temat ten podejmują również: H. J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959; D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951; *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schädewaldt. Heidelberg 1968; *Platon, nowa interpretacja*. Red. A. Kijewska, E. I. Zieliński. Lublin 1993. *Testimonia Platonica* zostały wydane w przekładzie M. Wesołego pod wspólnym tytułem: *Świadectwo niepisanej nauki Platona* (zob. bibliografia).

tym, że jest ich wiele podobnych, podczas gdy każda Idea jest zawsze jedna. Skoro więc Idee są przyczynami wszystkich innych rzeczy, sądził, że ich elementy są elementami wszystkich innych rzeczy; jako materia »Duże« i »Małe« (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν) stanowiło zasady Idei, a jako istota — »Jedność« (τὸ ἓν); bo z dużego i małego, przez uczestniczenie w Jedności, powstają liczby [idealne].<sup>3</sup> Powiada również Arystoteles, że w zasadniczy sposób różnicuje liczby matematyczne od liczb idealnych fakt, iż te drugie są niedodawalne (ἀσύμμελτοι), różne i do siebie niesprowadzalne: „Jeżeli natomiast jednostki są niedodawalne, a niedodawalne w tym sensie, że jakakolwiek jest niedodawalna do jakiejkolwiek, wobec tego liczba tego rodzaju nie może być liczbą matematyczną; bo liczba składa się z nie różniących się jednostek i dowody matematyczne zgodne są z tak utworzoną liczbą.”<sup>4</sup> Liczbę matematyczną charakteryzuje — zdaniem Arystotelesa — wielość i dodawalność umożliwiającą wszelkie matematyczne operacje. Zajmuje ona pozycję pośrednią między ideami a zjawiskami. Powiada dalej Arystoteles: „[Platon — B. D.] zgadzał się jednak z pitagorejczykami twierdząc, że Jedność jest substancją, a nie predykatem o jakiejś innej rzeczy, o której się mówi, że jest jedna; twierdząc zaś, że liczby są przyczynami substancjalnymi innych rzeczy, również się z nimi zgadzał; ale gdy przyjął Dyadę i utworzył nieskończoność z Dużego i Małego zamiast traktować ją jako Jedność, to już był jego własny pogląd; a także i to, że liczby istnieją niezależnie od przedmiotów zmysłowych, podczas gdy pitagorejczycy głosili, że same rzeczy są liczbami i nie umieszczali przedmiotów matematycznych między Ideami a rzeczami zmysłowymi. Jeżeli w przeciwieństwie do pitagorejczyków oddzielił w ten sposób od świata zmysłowego Jedność i liczby oraz wprowadził Idee, to dlatego, że interesował się badaniem definicji — τοῖς λόγοις (dawniejsi bowiem myśliciele nie znali dialektyki), to zaś, że uczynił z Dyady drugi byt [w oryginale φύσιν — B. D.],<sup>5</sup> stało się dlatego, iż wierzył, że liczby, z wyjątkiem pierwszych, mogły być łatwo utworzone jakby z jakiegoś materiału plastycznego (ἐκ τινος ἐκπλαστέου) [...]. W taki sposób zdefiniował Platon swoją doktrynę będącą przedmiotem naszych dociekań. Z powyższego wynika jasno, że posłużył się tylko dwiema przyczynami: istotną (τῇ τε τοῦ τί ἐστίν) i materialną (τῇ κατὰ τὴν ὕλην) (Idee bowiem są przyczynami istotnymi wszystkich innych rzeczy, a Jedność jest przyczyną istotną Idei); staje się też oczywiste, czym jest materia będąca substratem, o której Idee są orzekane w przypadku przedmiotów zmysłowych, a Jedność w przypadku Idei, że mianowicie jest Dyadą, tzn. Dużym i Małym.” (*Metafizyka*, I 987b—988a).

„Dla wyznawcy Idei Liczby dostarczają pewnego rodzaju przyczyn istniejących rzeczy, skoro każda liczba jest jakąś Ideą, a Idea jest przyczyną

<sup>3</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, I 987b.

<sup>4</sup> Ibidem, XIII 1081a.

<sup>5</sup> Tłumaczenie „byt” wydaje się tu nadinterpretacją, należałoby raczej mówić: „istota” bądź „zasada”.

istnienia innych rzeczy w taki czy inny sposób. Wyrażmy zgodę na to ich (tzn. platończyków — w. tłum.) domniemanie.” (*Metafizyka*, XIV 1090a).

„Pierwsi reprezentanci teorii Idei, którzy przyjęli dwa rodzaje liczb, mianowicie Liczbę idealną i liczbę matematyczną, nie powiedzieli i nie mogli powiedzieć, jak istnieje liczba matematyczna i z czego się składa. Uczynili ją bowiem tworem pośrednim między Liczbą idealną a liczbą zmysłową. Jeżeli się składa z Dużego i Małego, będzie identyczna z Liczbą idealną (tworzy bowiem [Platon scil.] wielkości przestrzenne z jakiegoś innego małego i dużego). A jeżeli wymieni ponadto jakiś inny element, to ilość elementów podwoi. Z drugiej strony, jeżeli zasadą każdego z dwu rodzajów liczby jest jakiś jeden, to jedynka będzie dla nich czymś wspólnym i trzeba będzie zbadać, w jaki sposób jedynka może być wielością, podczas gdy równocześnie, według Platona, liczba nie może powstać inaczej, jak z jedynki i nieokreślonej dwójki.” (*Metafizyka*, XIV 1090b—1091a).

„[...] jeżeli bowiem liczba nie istnieje, to również i wielkości przestrzenne nie istniałyby dla tych, którzy przyjmują istnienie tylko przedmiotów matematycznych [Speuzypos — B. D.], a gdyby te wielkości nie istniały, to bez nich nie istniałyby znowu dusza, ciało i przedmioty zmysłowe. Ale fakty dowodzą, że przyroda nie jest serią epizodów, jak zła tragedia. Jednakże wyznawcy Idei unikają tego zarzutu dlatego, że konstruują wielkości przestrzenne z materii i Liczby idealnej, długości z dwójki, powierzchnie zapewne z trójki, ciała z czwórki albo innych liczb, co nie sprawia żadnej różnicy.” (*Metafizyka*, XIV 1090b).

„Jest bowiem możliwe, że jakaś jednostka jest niedodawalna do jakiejś innej, a jest także możliwe, że niedodawalne są jednostki »Dwójki samej przez się« do jednostek w »Trójce samej przez się« i w ogóle, że jednostki występujące w każdej Liczbie idealnej ( $\tau\omega$  πρώτο ἀριθμῶν) są niedodawalne do jednostek występujących w innej Liczbie idealnej.” (*Metafizyka*, XIII 1081a).

Przekaz Arystotelesa jest szczególnie. Widać przede wszystkim, że komentowanej przez niego koncepcji Platona nie znajdujemy w dialogach pisanych. Musiał zatem Arystoteles odwoływać się do pism, wykładów bądź dyskusji, które odbywały się w Akademii, lecz nie zostały zachowane. W tym też sensie można przekaz Arystotelesa traktować jako świadectwo nauki niepisanej Platona. Ta zaś domaga się rekonstrukcji. Treści niepisanej nauki Platona uwikłane zostały w dyskusję ze stanowiskiem samego Arystotelesa, są więc mało czytelne i trudne do precyzyjnego ujęcia. Fakt ten sprawia, że rekonstrukcja nieodwołalnie musi się stać interpretacją. Mając to na uwadze, możemy się odwołać do analiz wybitnych komentatorów myśli Platońskiej, którzy podjęli próbę takiej rekonstrukcji.

K. Gaiser, analizując teksty *Metafizyki* poświęcone teorii liczb idealnych (przyczołem jedynie wybrane przykłady), podejmuje próbę ogólnej charakterystyki podstawowych elementów przekazu Arystotelesa. Powiada, że na podstawie przekazu możemy wyróżnić<sup>6</sup>:

1. Dwa podstawowe pryncypia:  $\epsilon\nu$  i  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha$  καὶ  $\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$  bądź  $\acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\delta\upsilon\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ .

2. Liczby generowane z tych dwu pryncypiów, przy czym wpierw generowane są liczby idealne.

3. Powstające z liczb idealnych przy współdziale drugiego pryncypium dymensje przestrzenne (linie, powierzchnie, ciała, długość — szerokość — głębokość).

4. Drugie pryncypium uczestniczące w generowaniu form przestrzennych, lecz w inny sposób niż w przypadku liczb ( $\epsilon\zeta$  ἄλλου δὲ τινος  $\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\upsilon$  καὶ  $\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon$  τὰ γὰρ  $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta$  ποιεῖ). Znaczy to, wedle miejsc paralelnych w *Metafizyce* (A9, 992a 10—13; M9 1085a 9—12; N1, 1089b 11—14), że przy generowaniu liczb działa Duże i Małe jako Mniej lub Więcej, przy linii zaś — jako Długie i Krótkie itd.

5. Liczby, które w procesie generowania  $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta$  (wielkości) reprezentują pierwsze pryncypium, to dwójność, trójność i czwórność.

6. Trzy obszary bytowe: idee (liczby idealne), przedmioty matematyczne, zjawiska.

Trudności:

a. Platon określił idee jako liczby, lecz formy przestrzenne ( $\mu\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\theta\eta$ ), które mają być generowane z liczb, nie są przypisane jednoznacznie żadnemu z obszarów bytowych.

b. Pozostaje niejasne, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób liczby matematyczne generowane mają być z tych samych pryncypiów, co w przypadku liczb idealnych.

Gaiser powiada, że otrzymaliśmy wyraźny zarys nauki o pryncypiach (*Prinzipienlehre*) oraz jakąś postać zmatematyzowanej ontologii. Widoczne są przy tym dwie drogi, które mogą prowadzić od pryncypiów i liczb idealnych do rzeczy cielesnych: jedna biegnie przez pośredni obszar „obiektów” matematycznych do zjawisk, druga zatrzymuje się na dymensjonalnych poziomach linii, powierzchni i ciał. Niestety, ponieważ relacja Arystotelesa jest bardzo nieprecyzyjna (uwikłana w dyskusje z różnymi stanowiskami, których znajomość Arystoteles po prostu zakłada, ponadto przedstawiana z perspektywy własnej doktryny i terminologii), nie można na jej podstawie dokonać pełnej rekonstrukcji stanowiska Platonskiego. Należy się zatem — zdaniem Gaisera — odwołać do przekazu

<sup>6</sup> K. Gaiser: *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*. In: *Idee und Zahl...*, s. 31—85.

innego komentatora starożytnego. Gaiser proponuje za Merlanem i Wilpertem<sup>7</sup> uznanie przekazu Sekstusa Empiryka w dziele *Przeciw matematykom* (10, 248—284) za świadectwo nie zachowanego wykładu platońskiego *O Dobru* (*Περὶ τἀγαθοῦ*), w którym prezentowana była ostatnia postać teorii idei. O wykładzie tym wspominają między innymi: Arystoteles, Arystoksenos, Simplicjusz, Aleksander z Afrodyzji, Filoponus. Sekstus odnosi swoją relację do „pitagorejczyków”, jednak — jak powiada Gaiser — posługuje się on terminami, które Arystoteles w swojej *Metafizyce* jednoznacznie przypisał Platonowi, przeciwstawiając je terminologii pitagorejskiej. Gaiser przypuszcza przy tym, że pięćsetletni dystans, jaki dzieli Sekstusa od Platona, mógł sprawić, że koncepcja Platońska utożsamiona została ze stanowiskiem pitagorejczyków<sup>8</sup>.

Sekstus uznaje w swoim przekazie Jedno i Nieokreśloną Dwójkę (Dyadę) za naczelne pryncypia. Jedno i Nieokreślona Dwójka generują idee-liczby, punkty, linie, powierzchnie, figury trójwymiarowe i ciała. Wszystko zaś, co będące (*τὰ ὄντα*), podzielone jest na trzy grupy:

a) to, co samo dla siebie (*κατ' ἑαυτά*), jak człowiek, koń, roślina, ziemia, woda, powietrze i ogień;

b) to, co przeciwne (*κατ' ἐναντίωσιν*), jak dobro — zło, sprawiedliwość — niesprawiedliwość, korzyść — niekorzyść, świętość — nieświętość, pobożność — niepobożność, ruch — spoczynek, zdrowie — choroba, życie — śmierć, cierpienie — bezbolesność;

c) to, co relatywne (*πρὸς τι*), jak prawo — lewo, góra — dół, większe — mniejsze, mniej — więcej, ostre — gładkie.

W pierwszej grupie chodzi o bycie tego, co ma status samobędącego i co wyraża się w pojęciu Jedna.

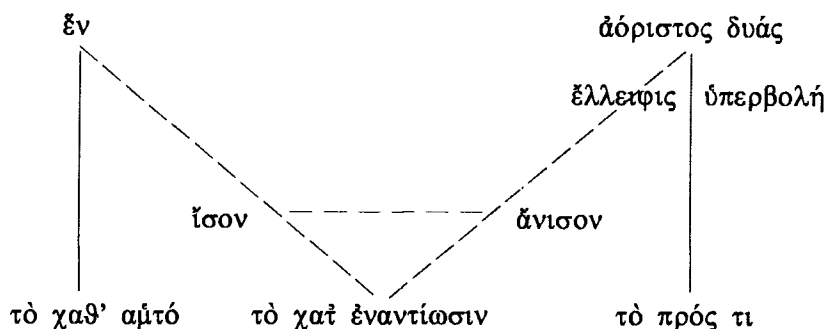
W drugiej grupie rodzajami, pod które podpadają wszystkie przeciwieństwa, będą równość i nierówność. Spoczynek podpada pod równość, ponieważ nie dopuszcza stopni jakiegokolwiek zróżnicowania, ruch zaś — pod nierówność, ponieważ takowe zróżnicowanie dopuszcza.

To, co relatywne, podpada z kolei pod rodzaj: nadmiar i niedostatek. Równość i nierówność wspólnie budują ten rodzaj, z którym związane są przeciwieństwa, dlatego równość sama odnosi się do Jedna, nierówność zaś do nadmiaru i niedostatku. Ostatecznie więc nadmiar i niedostatek utożsamia się z Nieokreśloną Dwójką, ponieważ zakładają one dwa (*δύαξ*) momenty, w których jeden przewyższa drugi. W ten sposób Jedno i Nieokreślona Dwójka wyłaniają się jako najwyższe zasady wszystkiego, co jest.

<sup>7</sup> Ph. Merlan: *Zur Erklärung der dem Aristoteles zugeschriebenen Kategorienschrift. (Beitrag zur Geschichte des antiken Platonismus I)*. „Philologus” 1934, Nr. 89, s. 35—53; P. Wilpert: *Neue Fragmente aus „Περὶ τἀγαθοῦ.”* „Hermes” 1941, Nr. 76, s. 225—250.

<sup>8</sup> Zob. K. Gaiser: *Quellenkritische Probleme...*, s. 64.

Można przedstawić tę sytuację w takim oto schemacie (propozycja Wilperta)<sup>9</sup>:



Omawiając dalej koncepcję Sekstusa<sup>10</sup>, powiedzieć można, że z tych dwu pryncypiów generowane są Jedność w obszarze liczb i liczbowa dwójka, z Jedna jedność, z Jedna i Nieokreślonej Dwójki — dwa, gdyż podwojona jedność czyni dwa. I dopóki w obrębie liczb nie było dwójki, nie było też podwojenia, lecz wzięte ono zostało z Nieokreślonej Dwójki i w ten sposób powstała z niej i Jedna dwójka w obszarze liczb. W ten sam sposób powstały z pryncypiów pozostałe liczby, przy czym Jedno działa tu zawsze jako zasada ograniczenia (περατοῦν), a Nieokreślona Dwójka zawsze podwaja (δύο γεννώση), rozciągając liczby w nieskończoną wielość. Mówi dalej, że tak jak pryncypia urzeczywistniają podporządkowane im liczby, tak też urzeczywistniają one wszelki porządek, ład oraz wszystkie rzeczy w kosmosie. Wpierw bowiem Jednu przyporządkowany zostaje punkt, gdyż — tak jak Jedno — jest czymś niepodzielnym. I tak jak Jedno jest zasadą liczb, tak też punkt jest zasadą linii. Stąd też punkt uzyskuje miejsce odpowiadające Jednu; linia zaś traktowana musi być jako podporządkowana Dwójce, ponieważ w sensie przejścia myślana jest zarówno Dwójka, jak i linia. Wyjaśniając to inaczej, linia jest i może być pomyślana jako „długość bez szerokości” między dwoma punktami. Ostatecznie linia jawi się jako odpowiadająca Dwójce. Powierzchnia zaś pojawia się wtedy, kiedy do długości dodana zostanie szerokość. Gdy trzy punkty łączą się, powstaje powierzchnia. Z kolei trójwymiarowa figura (στερεὸν σχῆμα) i ciała (ostrobok) przyporządkowane zostają odpowiednio czwórce, gdy bowiem mamy trzy punkty i dodamy do nich inny punkt, otrzymujemy trójwymiarową piramidę (ostrobok). W ten sposób dane są trzy dymensje: długość, szerokość, głębokość. Kontynuuje Sekstus, że istnieją

<sup>9</sup> Zob. P. Wilpert: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949, s. 191.

<sup>10</sup> Omawiam na podstawie niemieckiego przekładu K. Gaisera fragmentów Sekstusa Empiryka w: *Quellenkritische Probleme...*, s. 66—70.

odłamy pitagorejczyków, którzy uważają, że ciała powstają w wyniku „rozciągania” punktu, bo owo „rozciąganie” generuje kolejno: linie, powierzchnie, ciała. Lecz ten odłam pitagorejczyków odróżnia się od wcześniejszych (pitagorejczyków) tym, że ci ostatni wywodzą z dwu pryncypiów (Jedna i Nieokreślonej Dwójki): liczby, z liczb punkty, linie i trójwymiarowe figury. Pierwsi zaś budują wszystko z jednego punktu, z którego kolejno powstaje linia, z linii powierzchnia, z powierzchni ciało.

W taki oto sposób urzeczywistniają się ciała trójwymiarowe. Z nich utworzone zostają zmysłowo doświadczane elementy: Ziemia, Powietrze, Ogień, Woda, i w ogóle cały kosmos. Owe zmysłowo doświadczalne rzeczy są zorganizowane wedle harmonicznych prawidłowości, które opierają się na liczbach i stosunkach wyznaczających doskonałą harmonię i zestrojenie. I tak, chodzi tu o zgodność wedle kwarty, kwinty i oktawy, tj. wedle proporcji 4:3, 3:2 i 2:1<sup>11</sup>.

E. Taylor<sup>12</sup>, analizując naukę niepiśaną, uznał, że problem generowania liczb idealnych (idei matematycznych) z pryncypiów wiąże się z zagadnieniami, które stanowiły już obiekt zainteresowania greckiej matematyki. Zasadniczy jest tu problem pojawienia się niewymierności. Jego zdaniem wprowadzenie pryncypium Nieokreślonej Dyady obok pryncypium Jedna eliminuje trudności związane z niewymiernością. O ile bowiem pryncypium Jedna odpowiada za generowanie wielkości wymiernych, o tyle wprowadzenie drugiego pryncypium wyjaśnia możliwość istnienia wielkości niewymiernych. Nieokreślona Dyada, czy jak nazywa to Platon: „Duże” i „Małe”<sup>13</sup>, stanowić ma podstawę procedury przybliżania (aproksymacji), prowadzącej do stopniowego przybliżania danej wielkości do pewnej granicy, która jednak (czego świadomy jest posługujący się tą procedurą) nigdy nie zostaje osiągnięta.

Przykładowo,  $\frac{1}{1}, \frac{3}{2}, \frac{7}{5}, \frac{17}{12}, \frac{41}{29}$  itd. stanowią coraz to pełniejsze przybliżenie do  $\sqrt{2}$ . Stąd — zdaniem Taylora — określenie drugiego pryncypium jako „Nieokreślonego” bądź „Dużego” i „Małego” wydaje się zasadne.

Inną możliwość rozumienia funkcji pryncypiów i generowania liczb prezentuje J. Stenzel<sup>14</sup>. Za zasadę interpretacyjną przyjmuje on Platońską koncepcję diairezy, prezentowaną głównie w dialogach *Sofista* i *Polityk*, zakładając, że stanowi ona warunek możliwości uchwycenia istoty tez budujących teorię liczb idealnych. Stenzel przyjmuje odpowiedniość między procedurą diairetyczną a generowaniem liczb. Jeżeli podział diairetyczny w *Polityku* przedstawimy za pomocą następującego schematu:

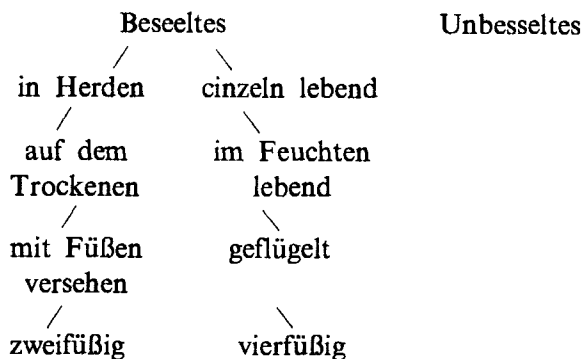
<sup>11</sup> Ibidem, s. 63—70.

<sup>12</sup> Omawiam za: D. Ross: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951, s. 182—184.

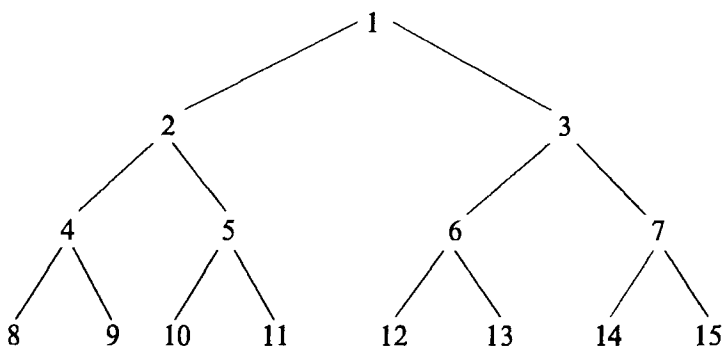
<sup>13</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, I 987b.

<sup>14</sup> J. Stenzel: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Berlin 1924.





— to — powiada Stenzel — możemy przyporządkować temu schematowi diagram, prezentujący generowanie liczb<sup>15</sup>:



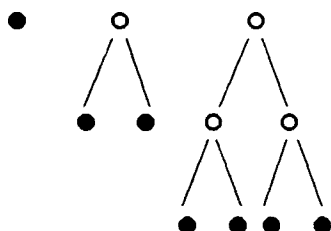
Na pryncypium Jedna nałożone zostaje pryncypium Nieokreślonej Dyady, które — zdaniem Stenzla — jest nie czym innym, jak tylko pryncypium podwojenia generującym w konsekwencji ciąg matematycznych liczb. Stenzel odwołuje się tu do przekazu Arystotelesa, który sugerował, że funkcję pierwszego pryncypium rozumieć należy jako „wyrównywanie” (ισάζειν), drugiego zaś — jako „zdwajanie” ((δύοποῖος). Takie rozwiązanie ma zachować ciągłość w myśleniu Platonskim od dialogów po naukę niepisaną. Problematiczne jednak wydaje się uznanie metody diairetycznej, organizującej myślenie dialektyczne na poziomie języka, za bezpośrednią przyczynę procesu generowania liczb z pryncypiów.

Jeszcze inne stanowisko prezentuje O. Becker<sup>16</sup>. Proponuje on w miejsce diairezy podział dychotomiczny, indywidualny dla każdej liczby. Generowanie liczb 2, 4, 8 dokonuje się według schematu:

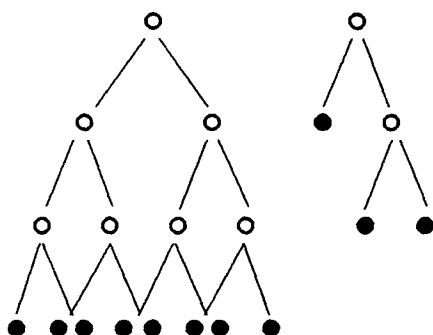
<sup>15</sup> Ibidem, s. 30—32.

<sup>16</sup> Omawiam za: D. Ross: *Plato's Theory of Ideas...*, s. 195—197.

## Generowanie liczb 2, 4, 8



## Generowanie liczby 3



Propozycja Beckera opiera się na przekonaniu, że liczba idealna nie jest już pojedynczą ideą, lecz ich zbiorem, konstytuującym liczby matematyczne. Wtedy jednak należałoby pominąć wpływ, jaki wywarła na Platona teoria proporcji Eudoksosa, gdzie liczba pojmowana jest jako stosunek.

Kolejnym komentatorem próbującym rozwikłać zagadkę Platońskiej nauki niepisanej jest L. Robin<sup>17</sup>. Odwołując się do przekazu Arystotelesa (*Metafizyka*, 1081a—1084a, 1091a), proponuje on przyjęcie procedury generowania liczb w procesie wielokrotnienia i dodawania. Punkt wyjścia stanowi tutaj Jedno poddane działaniu Nieokreślonej Dyady, której funkcja spełnia się w wielokrotnieniu i dodawaniu. Wynik wzajemnego oddziaływania pryncypiów da się przedstawić w postaci następującego schematu:

A	B	C
$\left. \begin{array}{l} 1 \times \text{ind. } 2 = 2 \\ 2 \times \text{ind. } 2 = 4 \\ 4 \times \text{ind. } 2 = 8 \end{array} \right\} a$	$\left. \begin{array}{l} 1 \times \text{ind. } 2 = 2 \\ 2 \times \text{ind. } 2 = 4 \\ 4 \times \text{ind. } 2 = 8 \end{array} \right\} a$	$\begin{array}{ll} 1 \times \text{ind. } 2 = 2 & a \\ 2 + 1 = 3 & b \\ 2 \times \text{ind. } 2 = 4 & a \\ 4 + 1 = 5 & b \\ 3 \times \text{ind. } 2 = 6 & a \\ 6 + 1 = 7 & b \\ 4 \times \text{ind. } 2 = 8 & a \\ 8 + 1 = 9 & b \\ 5 \times \text{ind. } 2 = 10 & a \end{array}$
$\left. \begin{array}{l} 2 + 1 = 3 \\ 4 + 1 = 5 \\ 8 + 1 = 9 \end{array} \right\} a$	$\frac{2+4}{2} = 3 \quad c$	
$\left. \begin{array}{l} 3 \times 2 = 6 \\ 5 \times 2 = 10 \\ 9 \times 2 = 18 \end{array} \right\} a$	$\left. \begin{array}{l} 3 \times \text{ind. } 2 = 6 \quad a \\ \\ \frac{4+6}{2} = 5 \\ \frac{6+8}{2} = 7 \end{array} \right\} c$	

<sup>17</sup> Ibidem, s. 192—194.

$$\begin{array}{ll}
 6+1=7 & b \quad \text{---} \\
 \dots \text{ itd.} & \\
 5 \times \text{ind. } 2 = 10 & a \\
 \frac{8+10}{2} = 9 & c
 \end{array}$$

*A* odpowiada wielokrotnieniu, *B* — dodawaniu, *C* — tzw. procesowi wyrównywania różnic, w którym również powstają niektóre liczby. W tym ostatnim przypadku chodzi o uwzględnienie przekazu Arystotelesa (1081a, 1083b, 1091a), zgodnie z którym pewne liczby generowane są w procesie „wyrównywania” między mniejszymi a większymi liczbami, podobnie jak rozumiał to Taylor, mówiąc o procedurze przybliżania. Czy jednak uznając Jedno za część, na przykład liczby nieparzystej, nie znosimy zarazem Jedną jako czystego pryncypium? Czy nie eliminujemy w ten sposób mocnej tezy, wedle której Platonskie liczby idealne są niedodawalne? Czy nie stajemy tu wobec pytania o kryterium demarkacji między liczbami idealnymi a liczbami matematycznymi?

Za jedną z najbardziej znaczących prób rekonstrukcji nauki niepisanej uznać należy prace K. Gaisera<sup>18</sup>. Proponuje on inny jeszcze schemat rozumienia procesu generowania liczb z pryncypiów. Gaiser nie ogranicza się zresztą tylko do tego. Próbuje również wykazać, że proces generowania dochodzi aż do poziomu zjawisk<sup>19</sup>. Przyjmuje, że liczby idealne generowane są z pryncypiów Jedna (źródła określoności i samoistości liczb) oraz Nieokreślonej Dyady (źródła wielości i zróżnicowania w tym obszarze). Funkcją pierwszego pryncypium jest „wyrównywanie”, funkcją drugiego — „zdwojanie” w sensie zarówno podwajania, jak i podziału. Za Arystotelesem przyjmuje (*Metafizyka*, 1084a), że generowane są liczby idealne od 1 do 10. Zwraca przy tym uwagę na fakt, iż w obrębie liczb idealnych umieścił Arystoteles wielkości przestrzenne (μέγεθη), z czego można wnosić, że dymensje przestrzenne, takie jak punkt, linia, szerokość, głębokość, przypisać należy liczbom 1, 2, 3, 4 jako praformom (*Urformen*) dymensji przestrzennych. Prezentuje on również przekonanie, że liczby idealne nie mogą być traktowane jako proste liczby arytmetyczne, lecz należy w nich widzieć raczej stosunki, proporcje. Pozostaje to zgodne z rozwiązaniem Eudoksosa, w którym pojęcie liczby zastąpione zostało stosunkami wielkości, takimi jak odcinki, figury płaskie, bryły. Pryncypia zatem generują liczby idealne (stosunki, proporcje), te zaś jawią się jako praformy dymensji przestrzennych. Jeżeli założyć, przykładowo, współzależność między linią, trójkątem a ostrobokiem jako następstwo podwojenia lub podziału określonych liczb, czy liczbowo ujętych stosunków, to linie połowiące w trójkącie dzielą się wedle stosunku 3 : 2, a wysokość w ostroboku — wedle stosunku 3 : 4.

<sup>18</sup> K. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre...*

<sup>19</sup> Ibidem, s. 107—141.

Powstawanie określonej liczby dostrzec można tylko wtedy — twierdzi Gaiser — kiedy dana jest odpowiednia proporcja podziału. Na przykład liczba idealna 3 powstaje wtedy tylko, gdy zachodzi podział wedle stosunku 3:2. Każda zatem liczba idealna powstaje jako rezultat oddziaływania wzajemnego pryncypiów i jest ostatecznie pewnym stosunkiem wyrażalnym za pomocą określonej proporcji. Powiada również Gaiser, że stosunki liczbowe jawią się tu jako zasadnicze prawidłowości (*Gesetzmässigkeiten*) struktur przestrzennych. Jego zdaniem w dymensjonalnym stopniowaniu z liczb przez linie, powierzchnie do ciał dostrzega Platon ontologiczny model przechodzenia od idei do zjawisk<sup>20</sup>. Dlatego też liczby mogą być rozumiane jako idee. Właściwe odniesienia między liczbami idealnymi (*Sein*), podobnie jak odniesienia między dymensjami przestrzennymi, umożliwiają wyprowadzenie całej różnorodności tego, co będące (*Seienden*), z obszaru liczb ograniczonych do pierwszej dziesiątki. Stąd też owe konstytutywne dla rzeczonych struktur liczby nie mogą być w żadnym wypadku rozumiane jako czysto formalne, abstrakcyjne wielkości. Przejście od zmysłowo uchwytywalnych obiektów do liczb nie jest tu jakimś procesem abstrahowania, lecz — jak powiada Gaiser — najwyższym skupieniem bytowej zawartości (*Verdichtung des Seinsgehalts*) tego, co rzeczywiste. Stosunki liczbowe jawią się tu jako niezmiennie podstawy trwałości wszelkich zjawisk, tak że w symfonii pierwszych liczb zawiera się pierwotnie cała struktura świata. Gaiser proponuje również rozwinięcie intuicji J. Stenzla twierdząc, że w analizie procesu generowania liczb i struktur zjawiskowych z pryncypiów można uwzględnić procedurę podziału diairetycznego. Jest to możliwe w drodze arytmetyczno-geometrycznego wyjaśniania diairezy. Chodzi o dokładne określenie rodzaju podziału, tak aby dojść do jego kresu, tj. do niepodzielnej postaci (*ἄτομον εἶδος*), sytuowanej na granicy zjawisk i idei<sup>21</sup>. Twierdzi on, że określenie to sprowadza się do możliwości podziału arytmetycznego bądź harmonicznego. Oba te podziały stanowią mają warunek przejścia od *γένος* do *ἄτομον εἶδος*, wyjaśniając w ten sposób szczegółowo całą procedurę generowania wedle procedury diairetycznej.

Specyficzny sposób myślenia proponują również dwaj inni komentatorzy: O. Toeplitz i Van der Wielen. Korzystając z dokonań greckiej matematyki, podejmują próbę rozważenia Platońskiej teorii liczb idealnych w jej perspektywie. Rzecz dotyczy przede wszystkim wyrażalności liczby za pomocą stosunku, który obrazować można za pomocą matematycznej proporcji.

O. Toeplitz<sup>22</sup> sugeruje, że Platońskie liczby idealne wiązać należy z funkcją i działaniem Nieokreślonej Dyady bądź „Dużego” i „Małego”, przy czym

<sup>20</sup> Ibidem, s. 20—27, 115—141.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 140, 125—141.

<sup>22</sup> Omawiam za D. Ross: *Plato's Theory of Ideas...*, s. 198—202.

liczby idealne mają tu stanowić epistemologiczne wcielenie matematycznych stosunków (λόγοι). I tak,  $a:b$  reprezentuje Nieokreśloną Dyadę, która może występować w najróżnorodniejszej postaci, na przykład jako stosunek jakichkolwiek dwóch liczb całkowitych, dwóch powierzchni. Toeplitz przyjmuje, że różne pary wielkości pozostające w stosunku 1:2, na przykład 2:4, 3:6, 4:8, lub dwa odcinki, z których jeden jest dwukrotnie dłuższy od pierwszego, stanowią jedynie różne kopie pojedynczej kliszy (bądź formy), która wiąże je w jednym pojęciu, jednym  $\epsilon\nu$ . Ta forma jest logosem albo „liczbą” w nowym sensie, tj. stosunkiem wyrażonym za pomocą proporcji 1:2. Jedno natomiast rozumie Toeplitz jako ogólną nazwę wszystkich możliwych stosunków w ich podstawowym wymiarze, na przykład 1:2, 1:3 itd. Dyadę można tu zatem rozumieć jako zobrazowanie czy nazwanie matematycznego stosunku (λόγος), który określałby dowolną parę mogącą występować jako stosunek na przykład dwóch liczb całkowitych czy dwóch powierzchni. Wtedy liczba byłaby ujmowanym przez Jedno stosunkiem, tak że przykładowo 1:2 określałoby różne pary wielkości, takie jak 2:4, 3:6, 4:8, czy też dwa odcinki, z których jeden byłby podwojeniem drugiego. Liczba taka byłaby „gatunkowo” różna od innej liczby i z tego względu należałoby ją uznać za niedodawalną do innej (w przeciwieństwie do liczb matematycznych). Zachodziłaby wtedy różnica między liczbą idealną a matematyczną. Liczba idealna byłaby wtedy „typem”, wspólną własnością liczb matematycznych, i jako taka istniałaby „ponad” nimi. Ujęcie liczby jako λόγος rozwiązywałoby zarazem problem stosunku arytmetyki do geometrii (wielkości współmiernych do niewspółmiernych, tj. wielkości, które są liczbą, i wielkości, które nią nie są). Można by traktować to jako rezultat wpływu Eudoksosa, który podał definicję stosunku niezależną od tego, czy rozpatrywane wielkości są, czy nie są współmierne, czym umożliwił dedukcję pojęcia „liczba” i pojęcia „wielkość geometryczna” z pojęcia „stosunek”, jako ze względu na tamte ogólniejszego.

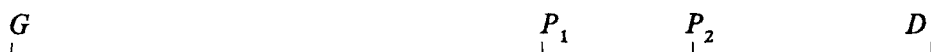
Inne jeszcze rozwiązanie przyjmuje Van der Wielen<sup>23</sup>, opierając swoją koncepcję na przekazach Simplicjusza i Arystotelesa. Simplicjusz w swojej *Fizyce* (453—454) referuje stanowisko Porfiriusza, komentującego Platonskiego *Fileba*, które wydaje się zbieżne z przekazem Arystotelesa prezentowanym w *Fizyce* (206b). Chodzi o proces generowania liczb idealnych oparty na podziale odcinka, podobnie jak czynił to Platon w *Państwie*, kiedy za pomocą takiego modelu próbował prezentować swoje filozoficzne przekonania. Arystoteles opisuje generowanie liczb idealnych z Jedna, jako elementu formalnego, oraz „Dużego” i „Małego”, jako elementu materialnego. Van der Wielen przedstawia to generowanie następująco:



<sup>23</sup> Ibidem..., s. 199—205.

Jeżeli przyjąć, że  $GD$  podzielimy przez środkowy punkt  $P_1$ , Jedno, tj. proporcja 1:1, która jest tu proporcją dla  $GP_1$  i  $P_1D$ , przekształci nieokreślony stosunek  $GD$  do  $P_nD$  w stosunek określony (2 : 1) dla  $GD$  do  $P_1D$ , generując w ten sposób liczbę 2. Jeżeli  $P_1D$  podzielimy przez środkowy punkt  $P_2$ , proporcja 1:1 wyrażająca  $P_1P_2$  do  $P_2D$  przekształci nieokreślony stosunek  $GD$  do  $P_nD$  w określony stosunek (4 : 1) dla  $GD$  do  $P_2D$ , generując liczbę 4. Podobny proces wyznacza stosunek 8:1, generując liczbę 8.

Możliwa jest też inna postać podziału, nie ograniczona jak w poprzednim wypadku do dwójki i jej kolejnych potęg. Jeżeli  $GD$  podzielić przez środkowy punkt  $P_1$ , to proporcja 1:1 dla  $GP_1$  do  $P_1D$  przekształca  $GD$  do  $P_1D$  w proporcję 2:1, generując liczbę 2. Jeśli  $GD$  podzielona jest przez  $P_2$ , tak że stosunek  $GP_2$  do  $P_2D$  jest proporcją 2:1, to stosunek  $GD$  do  $P_2D$  wyrazi się proporcją 3:1, generując liczbę 3.



Zachowane zostają w ten sposób warunki określone w przekazie Arystotelesa (*Metafizyka*, 998a). Jedno jawi się tu jako pryncypium jednorazowo inicjujące proces generowania liczb. Odniesione do Nieokreślonej Dyady powoduje, że pojawiają się liczby idealne. Zachowana zostaje też sugestia Porfiriusza, że generowanie to przedstawić można za pomocą podziału odcinka.

Prezentowane przykłady wyjaśniania procesu generowania liczb idealnych z Jedna i Nieokreślonej Dyady wskazują jednoznacznie, że w późnym okresie Platon zmienił sposób filozofowania. Analiza statusu przedmiotów matematycznych skłania go do przyjęcia tezy, wedle której konieczne jest oddzielenie idei (liczb idealnych) od przedmiotów matematycznych i zjawisk. Liczby idealne jawią się przy tym jako ontologiczny warunek możliwości istnienia i określoności przedmiotów matematycznych i zjawisk, podstawa arytmetycznego i geometrycznego obrazu świata. Można — sądzić — wnosić, że tworzą one „wieczny model”, na którym wzorował się Bóg, tworząc ciało świata, jak mówił wcześniej Platon w *Timajosie*<sup>24</sup>. Zmiana sposobu filozofowania wiąże się przede wszystkim z rozwojem greckiej matematyki, szczególnie z analizą statusu liczby matematycznej i tworów geometrycznych. Punktem wyjścia myślenia Platona staje się przekonanie, że pojmowalność struktur zjawiskowych możliwa jest jedynie w perspektywie matematyki. Ta z kolei sama domaga się ontologicznego uzasadnienia. Każdy bowiem przedmiot matematyczny jest szczególnym związkiem jedności i wielości. Platon zdaje się domniemywać, że poznanie statusu przedmiotów matematycznych, a tym samym i zjawisk, możliwe będzie dopiero wtedy, kiedy padnie odpowiedź na pytanie o źródło wyznaczające w obrębie

<sup>24</sup> Platon: *Timajos. Kritias albo Atlantyk*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1986, 29a.

przedmiotów matematyki stosunek jedności do wielości<sup>25</sup>. Źródła upatruje on w przyjęciu pryncypiów Jedna i Nieokreślonej Dyady, które generują liczby idealne (idee). Jak mówi Arystoteles, są one przyczynami wszystkich innych rzeczy [...] ich elementy są elementami wszystkich innych. [...] Dla wyznawcy Idei liczby dostarczają pewnego rodzaju przyczyn istniejących rzeczy, skoro każda liczba jest jakąś Ideą, a Idea jest przyczyną istnienia innych rzeczy w taki czy inny sposób.”<sup>26</sup> Można na tej podstawie wnioskować, że liczby idealne stanowić muszą przede wszystkim warunek istnienia i określoności przedmiotów matematyki, jeżeli te sytuowane są — zdaniem Platona — zawsze między ideami a zjawiskami<sup>27</sup>. Przedmioty matematyczne zaś to najogólniej przedmioty arytmetyki i geometrii (liczby matematyczne i twory geometryczne). Liczby idealne zatem (idee) muszą być pojmowane jako podstawa, „wspólna własność”, z której da się „wyprowadzić” zarówno liczby matematyczne, jak i twory geometrii. W tym też sensie można o nich mówić jako o „liczbach pierwszych”<sup>28</sup>. Liczba idealna utworzona jest z Jedna i Nieokreślonej Dyady. Jeżeli ma ona stanowić warunek określoności liczb matematycznych i tworów geometrii, to w jej strukturze musi się zawierać możliwość określoności taka, że jest ona niezależna od wielkości, jakie sama określa (arytmetycznych czy geometrycznych). Taki warunek spełnia jedynie liczba pojmowana jako stosunek. W spełnieniu tego warunku mógł upatrywać Platon „nadrzędności” liczby idealnej nad liczbami matematycznymi i tworami geometrii. Wtedy to liczba idealna byłaby związkiem Jedna (podstawy jedności i tożsamości w liczbie idealnej) z Nieokreśloną Dyadą, wyrażającą w najogólniejszy sposób jakiegokolwiek stosunek, występujący w różnej postaci, na przykład liczb całkowitych czy powierzchni, tak że możliwa byłaby dedukcja pojęcia liczby matematycznej i wielkości geometrycznej z pojęcia stosunku. Tak utworzoną liczbę idealną można by przyjmować jako „nadrzędną” i bardziej ogólną, niezależną od wielkości tworzących wyrazy stosunku. Byłaby ona przy tym liczbą niedodawalną (nie można bowiem dodawać stosunków)<sup>29</sup>, a przeto różną od dodawalnych liczb matematycznych.

Zbiór liczb idealnych stanowiłby tedy „wieczny model”, wedle którego Bóg tworzył ciało świata, gdzie związek czterech elementów, o jakim mówi Platon w *Timajosie*, byłby jednością na „mocy proporcji”<sup>30</sup>. Wszelki zatem związek oparty na proporcjonalności, a w rezultacie wszelki ład oraz

<sup>25</sup> H.-G. Gadamer: *Platons Ungeschriebene Dialektik*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1985, s. 137.

<sup>26</sup> Arystoteles: *Metafizyka*, I 987b, XIV 1090a.

<sup>27</sup> Ibidem, I 987b.

<sup>28</sup> Ibidem, I 987b, 988a.

<sup>29</sup> Ibidem, XIII 1081a.

<sup>30</sup> Platon: *Timajos*, 31b.

„harmonia” — uzyskałyby swoją podstawę. Świat byłby jednorodną, uporządkowaną całością.

Sądzę, że w perspektywie tak rozumianych liczb idealnych zasadne staje się ich określenie jako jednostkowych miar, wyznaczających źródłowo postać przedmiotów matematycznych, a w dalszej kolejności zjawisk (jak w *Timajosie*). Zrozumiałe stają się również wypowiedzi Platona w *Filebie*<sup>31</sup>, gdzie poszukiwane idee sytuowane są między jednością początkową (pryncypium Dobra-Jedna) a nieokreśloną wielością wiecznego tworzywa i ujmowane jako miary i proporcje. Wszystko to pozwala upatrywać w „teorii liczb idealnych” oraz w „teorii pryncypiów” swoistego modelu ontologicznego, który pozwalałby wyjaśniać i obrazować funkcję, jaką spełniają idee. Model ten stanowi szczególny rodzaj egzemplifikacji koncepcji filozoficznej Platona.

Uzasadniająca funkcja teorii pryncypiów nie kończy się jednak na modelowaniu fizycznej struktury świata. Świat nie jest przecież tylko zbiorem fizycznych obiektów, ale jest również miejscem działania człowieka, realizowania się jego aktywności. W *Menonie*<sup>32</sup> wypowiedział Platon przekonanie, że „wszystko w naturze jest sobie pokrewne”. Możemy na tej podstawie wnosić, iż pokrewny naturze musi być również człowiek, stanowiący część ogólnego ładu świata. Z tego też względu podlega on wszelkim zasadom, które ład ten konstytuują. Za zasady najwyższe przyjął Platon Jedno i Nieokreśloną Dyadę. Tak więc i one winny zostać uwzględnione w możliwym myśleniu o człowieku. Przypomnijmy, że z pryncypium Jedna wiązał Platon od początku pojęcie Dobra<sup>33</sup>. Tym samym zło należałoby wiązać z nieokreślonością (Nieokreśloną Dyadą), kiedy jako „Duże” i „Małe” przyjmować ono może postać ekstremów: Nadmiaru bądź Niedostatku<sup>34</sup>. Oddziaływanie pryncypium Jedna na Nieokreśloną Dyadę spełniałoby się jako wyznaczanie granicy w nieokreśloności nadmiaru i niedostatku, skutkiem czego dochodziłoby do „wyrównywania”, eliminacji ekstremów. Wyznaczanie granic jest tu więc wprowadzaniem miary, właściwej proporcji między tym, co zbyt wiele, i tym, co za mało. Odniesione do Nieokreślonej Dyady, Jedno decyduje o pojawieniu się normy (norm), tj. prawidłowości, idei, określającej właściwe postępowanie, która jest przyczyną porządku (τάξις) i sta-

<sup>31</sup> Platon: *Fileb*, 16cd.

<sup>32</sup> Platon: *Menon*, 81 c.

<sup>33</sup> Platon: *Państwo*, 508e—509b.

<sup>34</sup> „The same is true for the principle contrary to the One, which is specified as the cause of evil or directly as evil (κάκον).” H. J. Krämer: *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Trans. J. Catan. New York 1990, s. 86. Zob. K. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre...*, s. 141—145. W przypadku aksjologicznego wymiaru ontologii Platonskiej warto zwrócić uwagę na pracę H. J. Krämera: *Arete bei Platon...* Temu zagadnieniu poświęciła również uwagę J. Gajda: *Platońska droga do idei*. Wrocław 1993.



teczności (ῥημεία) w obszarze działania<sup>35</sup>. Można tedy mówić o ideach mających wymiar aksjologiczny, wyznaczających wszelki porządek zachowań. Echa podobnej intuicji pobrzmiewają wyraźnie w etyce Arystotelesa (*Etyka Nikomachejska*).

W związku z tym wydaje się zrozumiałe, dlaczego Platon nie mógł przyjmować idei „negatywnych” (na przykład idei brudu), które mogłyby być odpowiedzialne za jakiś rodzaj nieporządku. Takie idee nie mogły po prostu być ideami! Każda bowiem idea jest i może być jedynie miarą porządku i ładu. Nie może zatem sama być źródłem nieporządku. Dotyczy to zarówno aksjologicznie pojmowanego dobra, jak i piękna czy matematycznie określonej zjawiskowości. Zło zatem czy nieuporządkowanie miałoby swoją podstawę w najogólniej rozumianej nieokreśloności, w braku miary bądź umiarkowania<sup>36</sup>. W przypadku ludzkich zachowań byłoby ono nierozpoznanie właściwych norm (idei), którym zachowanie to winno podlegać. Chcąc wykluczyć taką możliwość, należy się odwołać do analizy dialektycznej, warunkującej ostateczny ogląd miary (miar), dokonujący się mocą oglądu noetycznego. Służy temu również posługiwanie się metodą aksjomatyczną, czyli poszukiwanie ontycznego i epistemicznego porządku świata w obrębie pierwszych zasad, z których może być dedukowany. W perspektywie Platońskiej „teorii pryncypiów” wydaje się więc zrozumiałe, dlaczego z taką swobodą może on mówić o ideach matematycznych, aksjologicznych czy estetycznych. Są one wszystkie postaciami (eidosami), stanowiącymi rezultat odniesienia pryncypium Jedna do pryncypium Nieokreślonej Dyady, postaciami wyznaczającymi ład i porządek świata.

Owo wzajemne oddziaływanie pryncypiów i jego rezultaty ujmuje ostatecznie H. J. Krämer w następujących słowach: „[...] współdziałanie dwu pryncypiów konstytuuje strukturę rzeczywistości. Każdy byt jest istotnie dany w wyniku współdziałania dwu pryncypiów, precyzyjniej, z determinacji, zmieszania nieograniczonego i nieograniczonej wielości — tzn. z »wyrównania« (*equalization*) między dwoma aspektami Dużego i Małego — przy uznaniu Jedna za pryncypium determinacji. To »generowanie«, naturalnie, nie może być rozumiane jako proces temporalny, lecz raczej jako metafora wyjaśniająca analizę struktury ontologicznej, mająca na celu uczynienie zrozumiałym w poznaniu dyskursywnym ustrukturuwania bytowego, które jest aprocesualne i atemporalne. Wszystko, co jest, istnieje tylko, o ile jest w jakiś sposób ograniczone, zdeterminowane, odrębne, identyczne, trwałe, o ile posiada udział w źródłowej jedności, która jest zasadą wszelkiej determinacji. Nic nie jest czymś, o ile nie jest czymś jednym. Lecz może

<sup>35</sup> Zob. H. J. Krämer: *Plato and the Foundations...*, s. 86.

<sup>36</sup> Mówił o tym Platon w *Filebie*; zob. rozdział IX pracy.

być konkretnie czymś jednym i mającym udział w jedności dlatego, że w tym samym czasie ma ono udział w przeciwnej zasadzie nieograniczonej wielości oraz że jest inne ze względu na jedność samą. Byt zatem jest w istocie jednością w obrębie wielości. W tej mierze rola dwu pryncypiów jest analogiczna do Arystotelesowskiego rozróżnienia między zasadą formalną a materialną. Byt jest źródłowo »generowany« z dwu pryncypiów na sposób ograniczenia i determinacji materialnej zasady przez zasadę formalną i dlatego w pewien sposób jest mieszaniną. Stanowi to rdzeń i podstawę Platonskiej koncepcji ontologicznej. Konsekwentnie zaś, te same zasady jawią się jako niebyt, lecz ze względu na to, że są one konstytutywne dla wszelkiego bytu, są w stosunku do niego pierwsze.<sup>37</sup>

Oparty zatem na pryncypiach byt nie może mieć ani statusu bytu „abstrakcyjnego” (na przykład zhipostazowanego pojęcia), ani też być pojmowany jako zależny od jakiegokolwiek stanowienia podmiotowego. Istnieje on bowiem obiektywnie, acz idealnie, ma status bytu wiecznego, prawidłowości (miary) organizującej strukturę tego, co w jakimkolwiek sposób będzie. Z tego też względu, rzecz jasna, może być „uchwytywany” jedynie mocą oglądu intelektualnego. Wpływu podmiotu należałoby raczej upatrywać w umiejętności mniej lub bardziej adekwatnego docierania do owej prawidłowości — miary, ostatecznie zaś do samych pryncypiów. W ten sposób podmiot jawiłby się jako „odkrywający”, nie zaś jako „konstituujący” strukturę tego, co jest. Byłby „miejszem” ujawniania się bytu, a nie jego konstituowania<sup>38</sup>.

Filozofia Platonska jawi się wobec tego jako filozofia nadzwyczaj konkretna: tj. odwołująca się do obiektywnej struktury świata i wyznaczających ją prawidłowości, w których perspektywie analizować można bardzo „realną” problematykę (problematyka dialogów). Sądzę, że w rozumieniu Platona zwodzi nas często własna (nowożytna) postawa wobec świata, a ściślej — skłonność myślenia konkretnego o rzeczach abstrakcyjnych. Platon zaś starał się myśleć abstrakcyjnie o rzeczach bardzo konkretnych. Jest to, być może, jeden z zasadniczych powodów trudności, jakie napotykamy, podejmując próbę interpretacji jego filozofii. Nie znaczy to oczywiście, że Platon przedstawiał swoje intuicje i rozwiązania w sposób jasny i nie budzący żadnych wątpliwości. Można kwestionować jasność wykładu Platona, trudniej jednak (obserwując wpływ, jaki wywierała i wy-

<sup>37</sup> H. J. Krämer: *Plato and the Foundations...*, s. 78—79.

<sup>38</sup> Można wnosić, że różnicuje to zasadniczo postawę grecką od nowożytnej. Podmiot w filozofii greckiej nie był podmiotem zmetafizykowanym, lecz pojmowany był jako podmiot poznający. W tym też sensie podmiot „odkrywał”, a nie konstituował to, co jest. O tej różnicy należy zawsze pamiętać, przystępując do interpretacji myśli greckiej.

wiera do dziś jego filozofia) kwestionować zasadność podstawowych intuicji. Ale i sam Platon świadom był niedoskonałości własnego wykładu i ograniczeń związanych ze swoim myśleniem. Mówił przecież:

Lecz jeśli ci ofiarujemy rozumowania, które nie ustępują żadnym innym co do prawdopodobieństwa, należy się nam za to powinszowanie, gdy zwrócimy uwagę na to, że ja, który przemawiam, i wy, którzy słuchacie, jesteśmy tylko ludźmi, i że dlatego wystarczy nam się zadowolić prawdopodobieństwem i nie szukać nic więcej poza tym.

*Timajos, 29cd*

## ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzone analizy skłaniają do sformułowania kilku wniosków, które mogą stanowić rodzaj podsumowania prezentowanych rozważań. Stwierdzić należy przede wszystkim, że filozofię Platonską trzeba pojmować jako rozwijającą się w sposób ewolucyjny, cechujący się stopniowym rozwojem określonych poglądów filozoficznych, które poddane próbie artykulacji podlegają następnie analizie krytycznej, tak aby w końcu przyjąć postać w miarę spójnego systemu. Skutkuje to, rzecz jasna, częstą zmianą sposobów filozofowania. Początkowo bowiem możemy odnieść wrażenie, że poszczególne problemy analizowane są w sposób autonomiczny. Jest to wszakże — jak starałem się wykazać — wrażenie pozorne. Często jednak inicjuje ono takie stanowiska interpretacyjne, w których przy omawianiu treści i problematyki poszczególnych dialogów rezygnuje się z próby ujęcia całościowego na rzecz analiz zawężonych do problematyki określonego dialogu. Całość filozofii Platona jawi się wtedy jako zbiór nie powiązanych z sobą, odrębnych tematycznie części. Stąd też wiele problemów zwykło się uznawać za nierozstrzygalne, cała zaś filozofia Platonska sprawia wrażenie systemu wielce niespójnego<sup>1</sup>. Tymczasem — jak myślę — jest inaczej. Analizując rozwój myśli Platonskiej, możemy dostrzec, że zasadnicze intuicje, które myśl tę budują, zostają zachowane na wszystkich etapach jej „stawiania się”. Przewija się w niej pytanie zasadnicze: Czym jest to, co w strukturze poznawalnego świata najbardziej podstawowe, będące warunkiem możliwości bycia i rozumienia czegokolwiek, co w jakimkolwiek sposób jest?

---

<sup>1</sup> Dotyczy to określonego podejścia do problemu chronologii dialogów, jak również celu, w jakim je Platon pisał. Rzecz w tym, że można było pojmować dialogi w sposób tematyczny albo systematyczny. Zależnie od rozstrzygnięcia tego problemu, filozofia Platonska jawi się jako system spójny bądź niespójny. Wpływ na spójność lub niespójność ma również kwestia stopnia obecności myśli sokratejskiej w filozofii Platona. Zob. W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s. 11—26.

Platon twierdzi, że za podstawę przyjąć należy pryncypia bytowe Jedna i Nieokreślonej Dyady oraz generowane z nich nieobiektywne idee-miary, konstytuujące poszczególne stopnie struktury świata. Dzięki przyjęciu pryncypiów oraz idei-miar możliwe staje się ponadto udzielenie odpowiedzi na pytania, które organizowały myśl grecką od samego początku: Dlaczego jedno jest wiele, a wiele to jedno? Jaka relacja zachodzi między jednym a wielością? Jaki jest stosunek i status tego, co zmienne, i tego, co niezienne? Co stanowi ostateczną podstawę poznawalności świata? Co w sposób zasadniczy wyznacza system ludzkich działań i zachowań?

Platon, początkowo inspirowany intuicjami Sokratesa, poszukuje odpowiedzi w obszarze moralnych i estetycznych doświadczeń człowieka. Później koncentruje się na badaniu struktur językowych. W końcu jednak, pod wpływem niezwyklego rozwoju nauki greckiej (głównie matematyki), decyduje się na podjęcie analiz obszaru, który dzisiaj nazwalibyśmy filozofią przyrody. Filozofią szczególną, która ściśle wiąże matematykę, muzykę, astronomię i teologię. Skutkuje ona „teorią liczb idealnych”, a ostateczne jej uzasadnienie znajdujemy w „teorii pryncypiów”.

Jest przy tym znamienne, że w późnym okresie myśl Platowska przyjmuje postać wysoce zmatematyzowaną, w stopniu pozwalającym mówić o matematycznej egzemplifikacji samej ontologii. Dotyczy to zarówno problemów związanych z fizyką zjawisk, jak i tych, które odnoszą się do estetyki czy aksjologii. Wszędzie tam poszukiwana jest podstawa, wyznaczająca porządek struktur, układ elementów czy też kryteria zachowań.

Przyczyna matematyzacji ontologii nie jest do końca jasna. Można jedynie przypuszczać, że wiąże się z pytaniem, które choć nie ujawnione, w późnym okresie mogło wyznaczać horyzont Platowskiego myślenia. Brzmi ono: Dlaczego przyroda jest matematyczna, dlaczego najpełniej wypowiada się ona w języku matematyki? Można domniemywać, że pytania takie zrodziły się w umyśle Platona, kiedy jako bezpośredni świadek obserwował postępy greckiej matematyki. Zapewne zdecydował skorzystać z intuicji właściwych myśleniu matematycznemu w konstrukcji własnego systemu. Platon zgodziłby się chyba na następującą odpowiedź: Przyroda jest matematyczna dlatego, że „rzeczywistość obserwowanego substratu fizycznego jest wtórna i drugorzędna w stosunku do rzeczywistości struktur matematycznych i relacji formalnych, które znajdują egzemplifikację w konkretnych procesach fizycznych”<sup>2</sup>. Platowska „teoria liczb idealnych” opiera się na założeniu istnienia takiego poziomu rzeczywistości, który określić możemy mianem „podstawowego obszaru noetycznego” (τόπος νοήτος), stanowiącego warunek

<sup>2</sup> J. Życiński: *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*. W: *Filozofować w kontekście nauki*. Red. M. Heller i in. Kraków 1987, s. 175.

możliwości wszelkich struktur, jakie pojawiają się w obrębie świata fizycznego. Obszar ten pojmować można również jako pewnego rodzaju „matrycę”, będącą zbiorem form decydujących o rozwoju świata, które mają wpływ na postać realnych sytuacji fizycznych. Decydują one o źródłowym ładzie i porządku świata. W tym też sensie wyznaczają jego podstawową harmonię, tak że świat, w którym żyjemy, nie jest chaosem nie skoordynowanych procesów, w których obowiązywałaby logika baśni, co jest następstwem faktu, że ujęte całościowo pole racjonalności<sup>3</sup> narzuca na strukturę wszechświata pewne ograniczenia, w wyniku czego pewne procesy są niemożliwe, inne prawdopodobne, jeszcze inne — konieczne.”<sup>4</sup>

Taka perspektywa, którą wiązać należy z istotą filozofii Platona, zdaje się doskonale wyjaśniać fenomen atrakcyjności, jaki ma platonizm dla wielu współczesnych fizyków, matematyków, chemików czy biologów. Ukazuje ona bowiem związek między pozornie tak odległymi obszarami, jak nauki szczegółowe i ontologia, szczególnie wtedy, kiedy coraz większa jest świadomość konieczności poszukiwania uzasadnień ontologicznych dla poszczególnych dziedzin nauki. Wszystko to pozwala zrozumieć, dlaczego tak wielu myślicieli i przedstawicieli nauki odwołuje się do intuicji Platónskich, próbując wyjaśnić podstawowe problemy, jakie się w niej pojawiają. Myślę, że najstosowniej będzie im samym oddać głos.

R. Penrose<sup>5</sup>, rozważając status współczesnej matematyki i jej relację do świata fizycznego, powiada: „Sądzę, że istnieje pewnego rodzaju jedność świata fizycznego i Platónskiego świata matematyki, który jest dla mnie czymś realnym, istniejącym obiektywnie [...]. Odmienność tych światów, a jednocześnie ich »tożsamość« stanowi dla nas kolejną zagadkę [...]. Sądzę, że rzeczywistość fizyczna w pewien sposób wyłania się z rzeczywistości matematycznej. Jeśli weźmiemy pod uwagę ekonomię lub jakąś inną dyscyplinę odnoszącą się do wyższych poziomów rzeczywistości — chodzi mi o poziomy złożoności — np. do społeczeństwa, to i tam używa się matematyki. Ale zastosowana, matematyka nie wydaje się mieć tej magicznej precyzji jak w wypadku fizyki. Natomiast w miarę jak dążymy ku fundamentom świata fizycznego, odnajdujemy jedność z pojęciami matematyki, nie tylko z tymi najprostszymi, lecz nawet z subtelnymi, wyrafinowanymi. I rzeczywiście tak to wygląda w fizyce. Gdy pytamy »Co to jest stół?« — przedstawiamy sobie typowy przykład obiektu fizycznego. Jednak gdy

<sup>3</sup> Platónskie „τόπος νοήτος” określa Życiński mianem „pola racjonalności”.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 180.

<sup>5</sup> Na podstawie wywiadu J. Urbańca z R. Penrose'em pt. *Świat fizyczny wyłania się z matematyki*. „Filozofia Nauki” 1993, nr 1, s. 153—162. Zob. R. Penrose: *Nowy cesarski umysł*. Warszawa 1995.

chodzi nam o opis najlepszy z naukowego punktu widzenia, musimy odwołać się do atomów — i wtedy pojawia się problem, jak opisać atomy. Opis matematyczny staje się coraz bardziej wyrafinowany. Obiekty fizyczne nie są już niezależnymi, odrębnymi bytami. Można je w pełni wyodrębnić dopiero w ramach opisu kwantowo-mechanicznego, jakże wyrafinowanego pod względem matematycznym. Zatem, aby poznać rzeczywiście obiekty fizyczne, pojąć, czym one są naprawdę, zmuszeni jesteśmy posługiwać się coraz bardziej skomplikowanymi pojęciami matematycznymi. Wydaje się, jakby obiekty fizyczne istniały »zanurzone« w rzeczywistości matematycznej [...]. Jeśli ktoś zajmuje się matematyką, nieuniknione jest odczucie jej realności i obiektywności (jakkolwiek dałoby się wymienić paru matematyków, którzy odrzucają platonizm).”<sup>6</sup> W. Heisenberg i C. F. von Weizsäcker, jedni z twórców fizyki współczesnej, uzupełniają ten pogląd dodając, że fizyka współczesna zdecydowała jednoznacznie na korzyść Platona. Najmniejsze jednostki materii nie są w istocie obiektami fizycznymi w zwyczajnym sensie tego terminu. Są one formami, ideami, które można niedwuznacznie wyrazić jedynie w języku matematyki<sup>7</sup>. C. F. von Weizsäcker w swojej pracy *Jedność przyrody* mówi: „Tak więc było moim udziałem pocucie, że nie jestem w stanie zrozumieć teorii kwantów; i po dziś dzień nie jestem w stanie zrozumieć teorii kwantów, jeśli nie rozumiem Platona.”<sup>8</sup> J. Życiński, komentując wypowiedzi wybitnych przedstawicieli świata nauki, konkluduje: „[...] uważam, że należy przyjąć, iż na podstawowym poziomie świata przyrody znajdują realizację abstrakcyjne relacje, które nazywano uniwersaliami, formami czy ideami [...]. Obiekty abstrakcyjne zrealizowane w przyrodzie zarówno określają charakter jej praw, jak i tworzą sieć wzajemnych relacji między sobą. Ta właśnie sieć formalnych zależności we współczesnej literaturze bywa opatrywana mianem matrycy świata, nomicznej struktury zdarzeń, pola formalnego, pola racjonalności, *etc.* Ponieważ w jej charakterystyce zawodzą schematy wyobrażeniowe, zaś jedynym stosownym językiem pozostaje język matematycznych relacji i symetrii, niektórzy z autorów uważają właśnie tę dynamiczną strukturę za odpowiednik Logosu, o którym w swej filozofii przyrody pisali pitagorejczycy i neoplatonicy.”<sup>9</sup>

Sądzę, że wybrane jedynie przykładowo wypowiedzi pomagają zrozumieć, w czym tkwi przyczyna atrakcyjności myśli Platonskiej we współczesnej nauce, szczególnie wtedy, kiedy sprawa dotyczy kwestii uzasadnień ontologicznych, jakich poszukuje się w jej obszarze. Rzecz jasna, stan nauki współczesnej

<sup>6</sup> Ibidem, s. 154—155.

<sup>7</sup> J. Życiński: *Filozoficzne aspekty...*, s. 174.

<sup>8</sup> C. F. von Weizsäcker: *Jedność przyrody*. Tłum. K. Wolicki. Warszawa 1978, s. 442.

<sup>9</sup> J. Życiński: *Trzy kultury*. Poznań 1990, s. 160.

nie jest w żadnym stopniu porównywalny ze stanem nauk, jaki właściwy był czasom Platona. Nie znaczy to jednak, że niewspółmierne są podstawowe intuicje określające rodzaje myślenia i postępowania w tych naukach. Przeciwnie — coraz częstsze powoływanie się na myśl Platońską przez wielu przedstawicieli najbardziej zaawansowanych dziedzin nauki wydaje się świadczyć o szczególnej współgodności myślenia. Upatrywać w tym można podstaw konieczności prowadzenia dalszych, intensywnych badań nad filozofią Platona.





# BIBLIOGRAFIA

## Źródła — teksty greckie

- Platonis opera*. Recog. brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Vol. 1—5. Oxford 1955—1957.
- Testimonia Platonica*. In: K. Gaiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1968.
- Platonis opera*. Rec. C. F. Hermann. Bd. 1—10. Lipsiae 1887—1920.
- Platons Werke*. Übersetzung und Einleitung von F. Schleiermacher. Bd. 1—5. Berlin 1804—1810.
- Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*. Post C. F. Hermann recogn. M. Wohlrab. Bd. 1—6. Leipzig 1887, Nachdruck 1921—1936.
- Greek Philosophy. A Collection of Texts*. Selected and Explanations by C. J. De Vogel. Vol. 1: *Thales to Plato*. Leiden 1957.

## Teksty presokratyków i doksografów

- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels. 9. Aufl. hrsg. v. W. Kranz. Berlin 1960 (Bd. 2 und 3: 1959), 12.—16. Aufl. Zurich 1972—1985.
- Doxographi Graeci*. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels. Berlin 1965.
- Aristoteles Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford 1958.
- Sexti Empirici opera graece et latine*. Ed. I. A. Fabricius. Vol. 1—2. Leipzig 1840—1841.
- Die Vorsokratiker. Griechisch/Deutsch. Auswahl der Fragmente*. Übersetzung und Erläuterungen von J. Mansfeld. Stuttgart 1987.

## Przekłady polskie

Dialogi Platona w przekładach W. Witwickiego z lat 1957—1961:

- |   |  |
|---|--|
| <i>Charmides i Lyzisz</i> . 1959.                       | <i>Menon</i> . 1959.                                     |
| <i>Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton</i> . 1958.       | <i>„Państwo” z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”</i> . 1958. |
| <i>Fajdros</i> . 1958.                                  | <i>Parmenides</i> . 1961.                                |
| <i>Fedon</i> . 1958.                                    | <i>Protagoras</i> . 1958.                                |
| <i>Fileb</i> . 1958.                                    | <i>Timajos</i> . 1960.                                   |
| <i>Gorgiasz</i> . 1958.                                 | <i>Teajtet</i> . 1959.                                   |
| <i>Hippiasz Mniejszy, Hippiasz Większy, Ion</i> . 1958. | <i>Uczta</i> . 1957.                                     |
| <i>Laches</i> . 1958.                                   |  |

Osobno ukazały się tłumaczone przez W. Witwickiego teksty:

- Eutydem*. Przyg. H. Elzenberg. Warszawa 1957.  
*Sofista, Polityk*. Przyg. D. Gromska. Warszawa 1956.  
*Timajos, Kritias*. Warszawa 1951.  
*Państwo*. T. 1—2. Warszawa 1948.

Inne przekłady:

- Listy*. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1987.  
*Timajos, Kritias albo Atlantyka*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1986.  
*Gorgiasz, Menon*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1991.  
*Kratylos*. Tłum. Z. Brzostowska. Lublin 1990.  
*Kratylos*. Tłum. W. Stefański. Wrocław 1990.  
*Prawa*. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1987.  
*Fajdros*. Tłum. L. Regner. Warszawa 1993.  
*Pseudo-Platon. „Alkibiades I” i inne dialogi oraz „Definicje”*. Tłum. L. Regner. Warszawa 1973.  
*Pseudo-Platon. „Zimorodek” i inne dialogi*. Tłum. L. Regner. Warszawa 1985.

## Pisma innych filozofów starożytnych

- Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1973.  
Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 1982.  
Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1968.  
Arystoteles: *„Kategorie” i „Hermeneutyka” z dodaniem „Isagogi Porfirusza”*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1975.  
Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983.  
Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. T. Żeleznika. Tekst polski oprac. M. A. Krąpiec oraz A. Maryniarczyk. Lublin 1996.  
Arystoteles: *O dowodach sofistycznych*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1990.  
Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1972.

- Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski. Warszawa 1984.
- Plotyn: *Enneady*. T. 1—2. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1959.
- Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*. Tłum. I. Dąbbska. Warszawa 1970.
- Ksenofont: *Pisma sokratyczne: „Obrona Sokratesa”, „Wspomnienia o Sokratesie”, „Uczta”*. Warszawa 1966.

## Leksykony

- Apelt O.: *Platon — Index als Gesamtregister zu der Übersetzung in der Philosophischen Bibliothek*. Leipzig 1923.
- Ast F.: *Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*. Bd. 1—2. Berlin 1908.
- Gigon O., Zimmermann L.: *Platon. Lexikon der Namen und Begriffe*. Zurich 1975.
- Stockhammer M.: *Plato-Dictionary*. New York 1963.
- Liddell-Scott-Jones: *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1958.
- Peters F. E.: *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York—London 1967.

## Wybrana literatura

- Ackrill J. L.: *Symploke Eidon*. In: *Studies in Plato's Metaphysics*. Ed. R. E. Allen. London 1965, s. 199—218.
- Ajdukiewicz K.: *Język i poznanie*. T. 1. Warszawa 1985.
- Albert K.: *O Platońskim pojęciu filozofii*. Tłum. J. Drewnowski. Warszawa 1991.
- Annas J.: *Forms and First Principles*. „Phronesis” 1980, s. 257—283.
- Apelt O.: *Die geschichtlichen Beziehungen der Kategorienlehre. Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*. Leipzig 1891.
- Apelt O.: *Platonische Aufsätze*. Leipzig 1921.
- Armstrong A. H., Marcus R. A.: *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*. Tłum. A. Bednarek. Warszawa 1964.
- Auerbach M.: *Platon a matematyka grecka*. „Kwartalnik Klasyczny” 1932, nr 6, s. 45—56.
- Baltes M.: *Die Weltentstehung des platonischen „Timaios” nach den antiken Interpreten*. Bd. 1—2. Leiden 1976—1978.
- Berger H. H.: *Ousia in der Dialogen van Plato. Een terminologisch onderzoek*. Leiden 1961.
- Blandzi S.: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992.
- Blandzi S.: *O możliwości koherentnej rekonstrukcji ontologii Platona*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 9, s. 163—174.
- Bluck R. S.: *Plato's Life and Thought*. London 1949.
- Bohm D.: *Ukryty porządek*. Tłum. M. Tempczyk. Warszawa 1988.
- Borman K.: *Platon*. Freiburg—München 1987.
- Bornstein B.: *Początki logiki geometrycznej w filozofii Platona*. „Przegląd Klasyczny” 1938, nr 4, s. 529—545.

- Boussoulas N. I.: *Être et la composition de mixtes dans le „Philèbe” de Platon*. Paris 1952.
- Brommer P.: *Eidos et idea. Étude sémantique et chronologique de œuvres de Platon*. Utrecht 1940.
- Brumbaugh R. S.: *Plato for the Modern Age*. London 1962.
- Brun J.: *Platon et l'Académie*. Paris 1969.
- Burnet J.: *Greek Philosophy. Thales to Plato*. London 1960.
- Cherniss H. F.: *Aristotle's Criticism of Plato and Academy*. Baltimore 1944.
- Cherniss H. F.: *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley 1945.
- Claghorn G. S.: *Aristotle's Criticism of Plato's „Timaeus”*. The Hague 1954.
- Cohen H.: *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1879.
- Cornford F. M.: *Mathematics and Dialectics in the Republic VI-VII*. „Mind” 1932.
- Cornford F. M.: *Plato and Parmenides*. London 1939.
- Cornford F. M.: *Plato's Cosmology*. London 1937.
- Cornford F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*. London 1935.
- Crombie J. M.: *An Examination of Plato's Doctrine*. Vol. 1: *Plato on Man and Society*. London—New York 1962; Vol. 2: *Plato on Knowledge and Reality*. London—New York 1963.
- Czarnawska M.: *O uwarunkowaniach arystotelesowskiej interpretacji teorii idei*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 4, s. 43—56.
- Czarnawska M.: *Platońska teoria idei w interpretacji filozofii marburskiej*. Białystok 1988.
- Danek Z.: *Platon o spostrzeganiu zmysłowym*. „Meander” 1992, nr 9—10, s. 469—487.
- Das problem der Ungeschriebenen Lehre Platons. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie*. Hrsg. J. Wipperfurth. Darmstadt 1972.
- Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*. Hrsg. K. Gaiser. Hildesheim 1969.
- Dąbwska I.: *Dwa studia o Platonie*. Wrocław—Kraków 1972.
- Dąbwska I.: *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej*. Studia i teksty. Wrocław 1984.
- Demiński B.: *Humanizm w filozofii M. Heideggera*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 11—12.
- Demiński B.: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*. Katowice 1990.
- Demińska-Siury D.: *Negacja dynamiki rzeczywistości w filozoficznych poglądach eleatów*. „Studia Filozoficzne” 1976, nr 7.
- Demińska-Siury D.: *Wokół Platońskiego „Parmenidesa”*. „Meander” 1980, nr 9.
- Dies A.: *Platon*. Paris 1930.
- Domański J.: *Platon Witwickiego. Uwagi o przekładzie*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10.
- Dont E.: *Platons Spätphilosophie und die Akademie. Untersuchungen zu den platonischen Briefen, zu Platons „Ungeschriebene Lehre” und zur Epinomis des Philip von Opus*. Wien 1967.
- Ebert T.: *Meinung und Wissen in der Philosophie*. Berlin 1974.
- Field G. C.: *The Philosophy of Plato*. Oxford 1949.
- Findlay J. N.: *Plato und der Platonismus, eine Einführung*. Königstein 1994.
- Findlay J.: *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. New York 1974.
- Fowler D. M.: *The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction*. Oxford 1987.
- Frank E.: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Tübingen 1962.
- Friedländer P.: *Platon: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Bd. 1. Berlin 1954.
- Fritz K. von: *Die Entdeckung der Inkommensurabilität durch Hippasos von Metapont*. In: Idem: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin—New York 1971.
- Fritz K. von: *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Berlin—New York 1971.

- Gadamer H.-G.: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1991.
- Gadamer H.-G.: *Mathematik und Dialektik bei Plato*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1991.
- Gadamer H.-G.: *Plato als Porträtist*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1991.
- Gadamer H.-G.: *Platos dialektische Ethik*. Hamburg 1983.
- Gadamer H.-G.: *Platos Ungeschriebene Dialektik*. In: Idem: *Gesammelte Werke*. Bd. 6, 7: *Griechische Philosophie*. Tübingen 1991.
- Gaiser K.: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart 1963.
- Gaiser K.: *Protektik und Paraneuse bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart 1959.
- Gaiser K.: *Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung*. In: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schädewaldt. Heidelberg 1968.
- Gajda J.: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996.
- Gajda J.: *Platońska droga do idei*. Wrocław 1993.
- Gajda J.: *Sofiści*. Warszawa 1989.
- Gawroński A.: *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa*. Warszawa 1984.
- Gigon O. von: *Sokrates*. Bern 1947.
- Gilson E.: *Byt i istota*. Tłum. P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963.
- Gomperz T.: *Greek Thinkers*. Vol. 3. London 1914.
- Guthrie W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 5: *The Later Plato and the Academy*. Cambridge 1978.
- Hadot P.: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1992.
- Hartmann N.: *Platons Logik des Seins*. Berlin 1965.
- Hartmann N.: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin—Leipzig 1935.
- Heidegger M.: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Bern 1954.
- Heidegger M.: *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main 1943.
- Heinrich W.: *Zarys historii filozofii*. T. 1. Kraków 1925.
- Heller M.: *Filozofia świata*. Kraków 1992.
- Heisenberg W.: *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*. Tłum. K. Napiórkowski. Warszawa 1987.
- Herter H.: *Platons Akademie*. Bonn 1952.
- Hildebrandt K.: *Platon, Logos und Mythos*. Berlin 1959.
- Historia matematyki*. Red. A. P. Juszkiewicz. Warszawa 1975.
- Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schädewaldt. Heidelberg 1968.
- Jaeger W.: *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin 1923.
- Jaeger W.: *Paideia*. T. 1—2. Tłum. M. Plezia. Warszawa 1964.
- Jordan Z.: *O matematycznych podstawach systemu Platona*. Poznań 1937.
- Kahn Ch. H.: *The Greek Verb „To Be” and the Concept of Being*. „Foundation of Language” 1966, Nr. 2, s. 245—265.
- Kahn Ch. H.: *The Verb „Be” in Ancient Greek*. Dordrecht—Boston 1973.
- Kirk G. S., Raven J. E.: *The Presocratic Philosophers. A Critical History with Selection of Texts*. Cambridge 1969.

- Krämer H.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg 1959.
- Krämer H.: *Ku nowej interpretacji Platona*. Thum. M. Wesoły. „Studia Filozoficzne” 1987, nr 8, s. 3—18.
- Krämer H.: *Plato and the Foundations of Metaphysics*. Trans. J. Catan. New York 1990.
- Krąpiec M. A.: *Metafizyka*. Lublin 1984.
- Krąpiec M. A., Żeleźnik T. A.: *Arystotelesowska koncepcja substancji*. Lublin 1966.
- Krokiewicz A.: *Arystoteles, Pirron, Plotyn*. Warszawa 1974.
- Krokiewicz A.: *Sokrates*. Warszawa 1958.
- Krokiewicz A.: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1971.
- Kuhn H.: *Platon und die Grenze philosophischer Mitteilung*. In: *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Hrsg. H.-G. Gadamer und W. Schädewaldt. Heidelberg 1968, s. 151—173.
- Kwiatkowski T.: *Klasyfikacja*. W: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*. Wrocław 1987, s. 283—297.
- Lask E.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. E. Heigel. Bd. 1—3. Tübingen 1923.
- Laue H.: *Mass und Mitte*. Münster i. W. Osnabrück 1960. [Praca w maszynopisie].
- Legowicz J.: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Warszawa 1970.
- Legowicz J.: *Problem liczby jako „pojęcia-miary” w języku Platona*. „Studia Filozoficzne” 1975, nr 9, s. 15—25.
- Leśniak K.: *Platon*. Warszawa 1968.
- Lutosławski W.: *O logice Platona*. Cz. 1 i 2. [„Rozprawy Akademii Umiejętności Wyd. Hist.-Filoz.”] Kraków 1891—1892.
- Lutosławski W.: *Platon jako twórca idealizmu*. Warszawa 1899.
- Maier H.: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen 1913.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski. Warszawa 1983.
- Martin G.: *Klassische Ontologie der Zahl*. Köln 1956.
- Martin G.: *Platons Ideenlehre*. Berlin—New York 1973.
- Meinhardt H.: *Teilhabe bei Platon*. Freiburg—München 1968.
- Merlan Ph.: *From Platonism to Neoplatonism*. The Hague 1953.
- Merlan Ph.: *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*. In: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge 1967.
- Merlan Ph.: *Zur Erklärung der dem Aristoteles zugeschriebenen Kategorienschrift. (Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus I)*. „Philologus” 1934, Nr. 89, s. 35—53.
- Moline J.: *Plato's Theory of Understanding*. Madison 1983.
- Nadolny J.: *Harmonia duszy kosmicznej w świetle pitagorejsko-platońskich rozważań*. „Kwartalnik Klasyczny” 1934, T. 8, nr 3.
- Natorp P.: *Platos Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig 1903.
- New Essays of Plato and Aristotele*. Ed. R. Bambrough. New York 1965.
- Oehler K.: *Die Lehre von Noetischen und Dianoetischen Denken bei Plato und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*. Hamburg 1985.
- Pawlicki S.: *Historia filozofii greckiej*. T. 2. Kraków 1917.
- Penrose R.: *Nowy cesarski umysł*. Warszawa 1995.

- Penrose R.: *Platońska rzeczywistość pojęć matematycznych*. Tłum. M. Heller. „Zagadnienia filozoficzne w nauce” XIII. Kraków 1991, s. 23—27.
- Penrose R.: *Świat fizyczny wylania się z matematyki*. Wywiad J. Urbańca z R. Penrose'em. „Filozofia Nauki” 1993, nr 1, s. 153—162.
- Perls H.: *Plato. Seine Auffassung vom Kosmos*. Bern—München 1966.
- Philip J. A.: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto 1966.
- Platon, nowa interpretacja. Red. A. Kijewska, E. I. Zieliński. Lublin 1993.
- Przełęcki M.: *O paradoksach Platońskiego „Parmenidesa”*. „Studia Filozoficzne” 1986, nr 6.
- Przełęcki M.: *O Platońskiej koncepcji filozofii*. „Studia Filozoficzne” 1984, nr 10.
- Przełęcki M.: *O tym, czego nie ma. Na marginesie „Sofisty” Platona*. „Studia Filozoficzne” 1979, nr 10.
- Przełęcki M.: *Platon o niewyrażalności poznania filozoficznego*. „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 1.
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Tłum. J. Zieliński. Lublin 1993.
- Reale G.: *Per una nuova interpretazione di Platone. Riletura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte”*. Milano 1986.
- Reale G.: *Storia della filosofia antica*. Vol. 1—5. Milano 1975—1980.
- Ritter C.: *Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*. Bd. 1—2. München 1910—1923.
- Ritter C.: *Untersuchungen über Platon*. Stuttgart 1880.
- Robin L.: *Platon*. Paris 1935.
- Ross D.: *Aristotle's Metaphysics*. Oxford 1924.
- Ross D.: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951.
- Runciman W. G.: *Plato's Later Epistemology*. Cambridge 1962.
- Ryle G.: *Plato's Progress*. Cambridge 1966.
- Sayre K. M.: *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton 1983.
- Seidel H.: *Von Thales bis Platon*. Berlin 1980.
- Seńko W.: *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993.
- Shorey P.: *The Unity of Plato's Thought*. Chicago 1960.
- Sinko T.: *Literatura grecka*. T. 1. Kraków 1932.
- Stefanini L.: *Platone*. Padova 1949.
- Stenzel J.: *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Darmstadt 1961.
- Stenzel J.: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Berlin 1924.
- Stewart J.: *Plato's Doctrine of Ideas*. Oxford 1909.
- Stokes M.: *The One and Many in Presocratic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts 1971.
- Striker G.: *Peros und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons „Philebos”*. Göttingen 1970.
- Stróżewski W.: *Arcydialog Platona*. „Znak” 1963, nr 106.
- Stróżewski W.: *Nad ostatnim dialogiem Platona*. „Znak” 1961, nr 88.
- Stróżewski W.: *Pytania o ARCHE*. „Res Facta” 1977, nr 8.
- Stróżewski W.: *W kręgu wartości*. Kraków 1992.
- Stróżewski W.: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992.
- Studies in Platos Metaphysics*. Ed. R. E. Allen. London 1965.
- Swieżawski S.: *Homo platonicus w wiekach średnich*. „Roczniki Filozoficzne KUL” 1949—1950.
- Tatarkiewicz W.: *Historia estetyki. Estetyka starożytna*. T. 1. Warszawa 1988.
- Tatarkiewicz W.: *Spór o Platona*. „Przegląd Filozoficzny” 1911, nr 14.

- Tatarkiewicz W.: *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*. Warszawa 1978.
- Tarnowski K.: *Platon*. „Znak” 1969, nr 181—182.
- Taylor A. E.: *A Commentary on Plato's „Timaeus”*. Oxford 1928.
- Taylor A. E.: *Plato*. London—Bombay—Sydney 1922.
- Taylor A. E.: *Plato. The man and His Work*. London 1969.
- Taylor A. E.: *Sokrates*. London 1954.
- Teloh H.: *The Development of Plato's Metaphysics*. London 1981.
- Tigerstedt E. N.: *Interpreting Plato*. Stockholm—Uppsala 1977.
- Toeplitz O.: *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Plato*. „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik” 1931, Nr. 1.
- Überweg F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erster Teil: K. Prächter: *Die Philosophie des Altertums*. Berlin 1926.
- Utermohlen O.: *Die Bedeutung der Ideenlehre für platonische Politeia*. Heidelberg 1967.
- Vlastos G.: *Platonic Studies*. Princeton 1973.
- Voegelin E.: *Platoński ład duszy*. Tłum. H. Krzeczkowski. „Znak” 1985, nr 9—10.
- Watson G.: *Plato's Unwritten Teaching*. Dublin 1973.
- Wedberg A.: *Plato's Philosophy of Mathematics*. Stockholm 1955.
- Weizsäcker C. F. von: *Jedność przyrody*. Tłum. K. Wolicki. Warszawa 1978.
- Weizsäcker C. F. von: *Platonische Naturwissenschaft in Laufe der Geschichte*. In: Idem: *Ein Blick auf Platon Ideenlehre, Logik und Physik*. Stuttgart 1981.
- Weizsäcker C. F. von: *Platońska koncepcja prawdy w dziejach przyrodoznawstwa*. Tłum. M. Łukasiewicz. „Literatura na Świecie” 1981, nr 3.
- Wesoły M.: *Świadektwo niepisanej nauki Platona*. „Meander” 1984, nr 4 i 6; 1988, nr 2—3 i 7—8.
- Wieland W.: *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen 1982.
- Wilpert P.: *Neue Fragmente aus Περὶ τ'ἀγαθού*. „Hermes” 1940, Nr. 76.
- Wilpert P.: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg 1949.
- Wilamowitz-Mollendorff U. von: *Platon*. Bd. 1—2. Berlin 1920.
- Windelband W.: *Platon*. Stuttgart 1920.
- Wipern J.: *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt 1972.
- Wolicka E.: *Mit — symbol rozwinięty. W kręgu Platońskiej hermeneutyki mitów*. Lublin 1989.
- Wyller E. A.: *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen* 1965. Hamburg 1970.
- Zdybicka Z. J.: *Partycypacja bytu*. Lublin 1972.
- Zeller E., Mondolfo R.: *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, II 3, Platone e l'Accademia antica*. Firenze 1974.
- Zeller E.: *Philosophie der Griechen*. Th. 2. Tübingen 1846.
- Życiński J.: *Filozoficzne aspekty matematyczności przyrody*. W: *Filozofować w kontekście nauki*. Red. M. Heller i inni. Kraków 1987.
- Życiński J.: *Trzy kultury*. Poznań 1990.



Bogdan Dembiński

## THEORY OF IDEAS — THE EVOLUTION OF THE PLATONIC THOUGHT

### Summary

The principal aim of the analyses presented in the work in question is to show the development of the Platonic theory of ideas, starting with the possible conditions of formulating that theory, and ending with its ultimate, mature form, i.e. one that it takes in the so called theory of ideal numbers, and theory of principles. We have to do here with an integral reconstruction of the theory of ideas in the form in which it is presented in the Platonic exoteric science (i.e. the written dialogues), and the esoteric (i.e. unwritten) science. The author's intention is to prove that the theory of ideas is not a set of disconnected, philosophical theorems and intuitions, 'scattered' haphazardly in various dialogues, but rather an ordered process of development in which several stages can be distinguished. In this sense, the discussed theory should be understood in an evolutionary fashion. The author disclaims then the approach according to which each dialogue is to be discussed as a closed, isolated whole, and the links between the dialogues are only subsequently to be looked for, which is supposed to yield a reconstruction of the Platonic ontology. This approach seems to suggest that the theory of ideas and the ontology proper to it constitute but a 'complement' in the discussion of the specific questions belonging to each dialogue. In this way, however, we withdraw the recognition of the autonomous character of the ontological research.

The present work puts forward a suggestion according to which the solution of "specific" problems appearing in particular dialogues depends entirely on the accepted, precisely determined ontological perspective which, for this reason, should be recognised as the point of departure and the ultimate foundation. In this situation, it is obvious that the subject matter of the dialogues cannot be treated as a *leitmotif* of the conducted analyses. Instead of this, we should rather turn to ontological problems which provide each time a foundation for the dialogues.

One may also find in the present work the conviction voiced that the ultimate form the theory of ideas takes, i.e. the theory of ideal numbers and principles, constitutes a result of Plato's grappling with numerous difficulties that appeared at the exoteric stage of the theory's formulation. In this way, an interpretative stance is arrived at which places the considerations contained in the present work on a different cognitive horizon than is the case with the Tübingen School, or G. Reale's statements. The representatives of the Tübingen School (particularly Gaiser and Krämer) claim that the Platonic theory of principles precedes the concept of ideas as it appeared in the exoteric writings, which is why they prefer to conduct an interpretation of the dialogues from the point of view of the "unwritten knowledge". G. Reale, in his turn, proposes a rejection of the dialogues as the source on the basis of which Plato's thought could be reconstructed. In the discussed work, a different theoretical stance has been put forward which,

while it stops short of questioning the above mentioned researchers' achievements, puts them in a different theoretical perspective.

An especially important problem, taken up during the research carried out here, is to determine the ontological status of the Platonic ideas. A new concept of understanding ideas, known as the theory of "the idea as a measure", has been put forward. It is a fundamental link in the presented reasoning, and in the context of the analyses of the Platonic thought it is one of the fundamental elements of that thought's expounding.

Further on, the influence of the contemporary development of mathematics on the Platonic thought has been discussed. This problem is of crucial importance for the interpretation of the Platonic thought. It is exactly in mathematics that the reason should be sought after why the ultimate version of the Platonic theory of ideas took the form of the theory of ideal numbers and theory of principles. Thus we are led to the conclusion that mathematics was for the late Plato an exemplification of his theory.

The research on the development of Plato's ontological views is completed by an analysis of problems related to the theory of cognition. The Platonic axiomatic method, the dialectic method, and the concept of the noetic view have all been considered. Attention has also been paid to the possibility of a cognitive access by means of the "anamnesic procedure". A lot of space has been devoted to a discussion of the theory of ideal numbers, and theory of principles, while attempting, on the basis of an analysis of such dialogues as *Parmenides*, *Philebus*, *Timaeus*, the so called "intermediate tradition", and the results of the commentators' research, to reconstruct the principal elements of that theory. In the work's conclusion we come across an attempt to analyse the reasons why the Platonic philosophy continues to be so attractive for many modern scientists and thinkers.

**Bogdan Dembiński**

## **THEORIE DER IDEE — EVOLUTION DES PLATOS DENKENS**

### **Zusammenfassung**

Ziel der in der vorliegenden Arbeit dargestellten Analysen ist die Darstellung der Entwicklung der Platonischen Theorie der Idee, wobei mit der Bestimmung der möglichen Bedingungen ihrer Formulierung begonnen, und am Ende ihre reife Form gezeigt wird, die sie in der sog. Theorie der idealen Zahlen und der Theorie der Prinzipien annimmt. Deshalb ist die Arbeit ein Versuch der vollen Rekonstruktion der Theorie der Idee im Sinne der Platonischen exoterischen Lehre (geschriebene Dialoge) und der esoterischen Lehre (der nicht geschriebenen). Aus der Sicht des Autors soll sie vor allem die Begründung der These sein, daß die Theorie der Idee kein System nichtzusammenhängender Behauptungen und philosophischer Intuitionen ist, die verstreut in verschiedenen Dialogen aufzufinden sind; ihre Entwicklung ist ein geordneter Prozeß, in dem die einzelnen Phasen erkannt werden. In diesem Sinn sollte sie evolutionär verstanden werden. Damit wird ausgeschlossen, daß jeder Dialog als eine geschlossene, isolierte Ganzheit besprochen wird, und erst dann die Möglichkeiten der Zusammenhänge zwischen den Dialogen gesucht werden, was als Resultat die Rekonstruktion der Platonischen Ontologie hat. So eine Methode könnte suggerieren, daß die Theorie der Idee und die ihr eigene Ontologie nur eine „Ergänzung“ in den Erörterungen der spezifischen eigentlichen Probleme eines jeden Dialogs sind. So wird jedoch die Anerkennung der Autonomie der ontologischen Untersuchungen aufgehoben.

In der Arbeit wurde die These aufgestellt, laut der die Lösung der „konkreten“, in den einzelnen Dialogen auftretenden Probleme, voll von der angenommenen, genau bestimmten ontologischen Perspektive abhängt, die aus diesen Grund als Ausgangspunkt und endgültige Grundlage anerkannt werden soll. In dieser Situation wird es klar, daß die Thematik der Dialoge keinen „Leitfaden“ der durchgeführten Analysen bilden kann. Statt dessen sollte man auf die ontologische Problematik zurückgreifen, die jeweils ihre Grundlagen bildet. In der vorliegenden Arbeit wurde auch die Meinung vertreten, daß die letzte Form der Theorie der Idee (die Theorie der idealen Zahlen und die Theorie der Prinzipien) das Resultat der Auseinandersetzungen Platons mit zahlreichen Schwierigkeiten, die während der exoterischen Phase ihrer Formulierung aufgetreten waren, sind. So wird eine Interpretation vorgeschlagen, die die in der vorliegenden Arbeit beinhalteten Erörterungen in einer anderen Perspektive situiert als es im Fall der Tübinger Schule war, oder auch in den Festlegungen von G. Reale. Die Vertreter der Tübinger Schule (hauptsächlich Gaier und Krämer) vertreten die Meinung, daß die Platonische Theorie der Prinzipien dem Konzept aus den exoterischen Schriften vorausgeht, deshalb auch entscheiden sie sich, die Interpretation der Dialoge aus der Perspektive der „ungeschriebenen Lehre“ vorzunehmen. G. Reale verlangt dagegen die Dialoge als Quelle der Rekonstruktion der Gedanken von Platon zu verwerfen. In der vorliegenden Arbeit wurde eine andere Stellungnahme vorgeschlagen:

ohne die Errungenschaften der oben genannten Forscher anzuzweifeln, werden ihre Errungenschaften in einer anderen Interpretationsperspektive plazierte.

Ein besonders wichtiges Problem, das während der geführten Untersuchungen aufgenommen wird, ist die Bestimmung des ontischen Status der Platonischen Ideen. Es wurde ein neues Konzept des Verstehens der Idee vorgeschlagen, das die „Theorie der Idee-des Maßes“ genannt wurde. Sie bildet ein wesentliches Element der dargestellten Erörterungen, und ist zugleich — im Kontext der Analysen der Evolution der Platonischen Idee — eins der Hauptelemente ihrer Begründung.

In der vorliegenden Arbeit wurde auch der Einfluß erörtert, den die Entwicklung der damaligen Mathematik auf die Platonische Ontologie hatte. Dieses Problem ist für die Interpretation der späteren Platonischen Lehre entscheidend. In der Mathematik sollte nämlich nach den Hauptgründen gesucht werden, die verursachten, daß die letzte Form der Platonischen Theorie der Idee in Form der Theorie der idealen Zahlen und Theorie der Prinzipien erschienen war. Es erlaubt die These aufzustellen, daß die Mathematik für den späten Plato die Exemplifizierung seiner Ontologie ist.

Die Untersuchung der Entwicklung des ontologischen Gedanken von Plato wird durch die Analyse der Problematik der Theorie der Erkenntnis ergänzt. Es wurde die Platonische axiomatische Methode, die dialektische Methode und das Konzept der noethischen Besichtigung erörtert. Es wurde auf die Erklärung der Möglichkeit des erkenntnisartigen Zugangs zu der Idee mit Hilfe der „anamnetischen Prozedur“ hingewiesen. Eine bedeutende Stellung nimmt die Besprechung der Theorie der idealen Zahlen und der Theorie der Prinzipien ein; außerdem wird ein Versuch unternommen, anhand der Analyse solcher Dialoge wie: „Parmenides“, „Fileb“ und „Timaios“, der Analyse der „mittelbaren“ Tradition und der Analyse der Resultate der Untersuchungen der Kommentatoren die Hauptmotive der Theorie zu rekonstruieren. Am Ende der Arbeit wurde der Versuch der Analyse der Gründe der „Attraktivität“ der Platonischen Philosophie für viele moderne Autoren und Denker unternommen.





**Redaktor**  
**Małgorzata Poglódek**

**Redaktor techniczny**  
**Alicja Zajączkowska**

**Korektor**  
**Lukrecja Wawrzyczek**

**Copyright © 1997**  
**by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**Wszelkie prawa zastrzeżone**

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 83-226-0758-X**

**Wydawca**  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**

---

Wydanie I. Nakład: 300+50 egz. Ark. druk. 13,25. Ark. wyd.  
17,0. Przekazano do składu we wrześniu 1997 r. Podpisano do  
druku w grudniu 1997 r. Papier offset. kl. III, 80 g, 70×100.  
Zam. 401/97 Cena 12 zł

---

**Drukarnia Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. 3 Maja 12, 40-096 Katowice**

Bogdan Dembiński

TEORIA IDEI

Strona	Wiersze		Jest	Powinno być
	od góry	od dolu		
101	4		οὐσίας	οὐσίας
113		2	δατα	δντα
119		3	Platons	Platos
180	6		τὸ καθ' αὐτό, τὸ κατ' ἐναντίωσιν	τὸ κατ' αὐτό, τὸ κατ' ἐναντίωσιν
202		21	Platons	Platos



nr inw.: BGN - 286



BG N 286/1663



ISSN 0208-6336

ISBN 83-226-0758-X